ideea europeană

pierre riché

Educație și cultură în Occidentul barbar

secolele VI-VIII



Liberté • Égalité • Fraternité
RÉPUBLIQUE FRANÇAISE
AMBASSADE DE FRANCE EN ROUMANIE

Fundația concept

Editura Meridiane

EDUCAȚIE ȘI CULTURĂ ÎN OCCIDENTUL BARBAR
SECOLELE VI-VIII

Această ediție este parte a colecției „Ideea europeană“
finanțată de Fundația Concept-Open Society Institute, Budapesta,
Ministerul Francez al Afacerilor Externe și
Ambasada Franței la București

Lucrare publicată cu sprijinul
Ministerului Francez al Culturii – Centre National du Livre

PIERRE RICHÉ

EDUCAȚIE ȘI CULTURĂ ÎN OCCIDENTUL BARBAR
SECOLELE VI-VIII

Ediția a 4-a, revăzută și corectată

Traducere de
FLORICA BECHET

Fundația Concept

Editura Meridiane

Coperta colecției
CĂTĂLIN POPA

Pe copertă
Muzica, Aritmetica, Geometria și Astronomia
Manuscrisul Boethius de la Tours, 845
Staatsbibliothek Bamberg, Ms. Class. 5, Folio 9v.



PIERRE RICHÉ
Éducation et culture dans l'Occident barbare
(VI^e et VIII^e siècles)

ISBN 973-33-0447-6

Soției mele

CUVÂNT ÎNAINTE

Scrierea unei cărți despre educația din secolele cele mai întunecate ale istoriei occidentale ar fi putut părea acum câțiva ani un pariu provocator. Multă vreme, perioada care deschide Evul Mediu a fost considerată o epocă de incultură și de barbarie, căreia istoricul, nerăbdător să ajungă la renașterea carolingiană, nu-i consacra decât câteva rânduri disprețuitoare. Totuși, în pofida rarității mărturiilor, istoricul începe să întrevadă întregul folos, dacă nu chiar întreaga bogăție a secolelor care despart sfârșitul lumii antice de începuturile Evului Mediu[1]. Studii din ce în ce mai numeroase, ba chiar congrese științifice[2], caută să aducă lumină în aceste *Dark Ages*[3], și au fost deja adunate elementele unei sinteze asupra civilizației Occidentului barbar. Transmiterea culturii romane în Evul Mediu a făcut obiectul unor lucrări remarcabile[4], dar acestea s-au orientat în general asupra unei țări sau a unei persoane, fără să se fi încercat un studiu de ansamblu asupra culturii occidentale în epoca barbară.

Abordând la rândul meu această perioadă ingrată, n-am dorit totuși să studiez cultura în sensul larg al termenului[5], și nici măcar una din manifestările ei, studiul literaturii clasice, subiect al unei lucrări vechi de o jumătate de secol și care, în multe privințe, se impune încă[6]; am ales ca temă a cercetărilor mele un aspect prea des neglijat de istoria civilizației: educația. Antichitatea a creat un sistem de educație bine cunoscut astăzi[7]: perioada carolingiană, epoca de aur a profesorilor și a școlilor, a atras de multă vreme cercetătorii, și era, așadar, indispensabil să se știe cum s-a trecut de la educația antică la educația medievală, cum a putut cărturarul roman să-i lase locul clericului din Evul Mediu. Care a fost influența năvălirilor barbare asupra sorții școlii și a educației? Cum a dispărut cultura literară a laicilor? În ce condiții aceștia din urmă și-au căpătat instruirea religioasă? A moștenit oare școala clericilor și a călugărilor, cum s-a spus adesea, programul școlii romane? A reluat oare pedagogia ecleziastică metodele antice sau a inovat? Aceste întrebări, întrebări între multe altele, merită un răspuns.

Fără îndoială, e mai ușor să se studieze educația într-o epocă în care sistemul de valori este bine stabilit. Adultul care se ocupă de copil îi transmite acestuia ceea ce i se pare mai potrivit pentru a-i forma trupul, inteligența, credința religioasă, în funcție de un ideal de viață bine definit. Numai că, între secolele al VI-lea și al VIII-lea, valorile tradiționale sunt puse în discuție. Occidentul nu cunoaște un singur tip de civilizație, ci civilizații care coexistă și adesea se opun, oferindu-le tinerilor căi cu totul deosebite. Cât de multe contraste exită între elevul ieșit din mâinile gramaticului roman, lectorul legat de biserica catedrală, barbarul crescut în preajma șefului și călugărul oferit din copilărie unei mânăstiri!

Opoziția acestor diverse tipuri de educație constituie în același timp interesul studiului întreprins, dar și dificultatea prezentării lui. Deoarece nu am vrut să fac o istorie literară și nici să evoc cultura personajelor importante care și-au dominat epoca independent de cultura contemporanilor lor, am studiat educația laicilor, a clericilor și a călugărilor plasându-i în mediile sociale și geografice cărora le aparțineau. Am vrut ca, adoptând un plan mai mult istoric decât logic, să arăt cum, în urma transformărilor politice și sociale, educația omului occidental a căpătat puțin câte puțin un chip nou.

Pentru a surprinde mai bine multiplele aspecte ale acestei istorii, mi-am purtat cercetarea prin toate regiunile Occidentului barbar și chiar în Italia bizantină, deoarece cultura acestui ținut este strâns legată de cea a Occidentului. Punctul de plecare al studiului meu îl constituie dispariția Imperiului de Apus, nu fiindcă aș vrea să mă conformez cronologiei oficiale și convenționale care face ca Evul Mediu să înceapă în 476, ci fiindcă a trebuit așteptată victoria barbarilor pentru ca problemele pedagogice puse de mult timp să poată fi rezolvate. Pe de altă parte, m-am oprit la momentul în care sistemul educațional medieval era bine instituit, adică la începutul „Renașterii carolingiene".

Pentru a realiza această muncă, au trebuit adunate mărturiile cele mai diverse și confruntate datele izvoarelor narative, diplomatice, juridice, epigrafice, arheologice... Și încă mai rămân nescoase la lumină destule aspecte ale acestei sinteze, destule ipoteze nu pot fi verificate din lipsa documentelor. Totuși, era necesar să se precizeze care era situația, cernând toate mărturiile pe care le avem. Am făcut-o fără nici o constrângere și fără nici o teamă, dorind ca această lucrare să ajute la înțelegerea unui aspect al civilizației vremurilor barbare și, în același timp, să folosească celor care vor încerca să scrie istoria educației medievale.

În încheiere, țin să mulțumesc tuturor celor care s-au interesat de această lucrare: profesorii mei de la Facultatea de Litere din Paris, Ch.-E. Perrin și Y. Renouard, profesori de istorie medievală, care, de la moartea lui Louis Halphen – a cărui amintire o omagiez aici – au

acceptat să conducă această teză; G. Le Bras, decanul Facultății de Drept din Paris, P. Courcelle, profesor la Collège de France, și J. Hubert, profesor la Ecole des Chartes, care m-au îndrumat și m-au încurajat cu sfaturile lor, dar și tuturor celor care, în diferite calități, mi-au ușurat cercetările.

În cele din urmă, îmi exprim gratitudinea față de H. Marrou, profesor de istorie a creștinismului la Sorbona, care m-a înconjurat cu prețioasă încredere și prietenie și, mai mult, a binevoit să accepte această lucrare în colecția pe care o îndrumă. Fără să fie consacrat Părinților Bisericii, acest studiu va arăta cât de mult este inspirată cultura de la sfârșitul Antichității și de la începuturile Evului Mediu de învățătura Sfinților Părinți. Reluând opera acestora, adaptând-o condițiilor epocii lor, „ctitorii“ culturii occidentale – Cassiodor, Grigore cel Mare, Isidor, Beda Venerabilul – au transmis Evului Mediu o tradiție patristică reluată apoi, până în secolul al XII-lea, în școlile monastice.

Cartagina, 22 iunie 1960

Introducere

PRESTIGIUL EDUCAȚIEI ROMANE ÎN SECOLUL AL V-LEA

În timpul catastrofei din secolul al V-lea – secolul marilor invazii – romanii, păgâni sau creştini, au continuat să aibă încredere în sistemul pedagogic care fusese unul dintre cei mai importanţi factori ai reuşitei lor.

Prin instituţiile sale şcolare, Roma îşi impusese legea şi cultura până în cele mai îndepărtate ţinuturi din imperiul său. Civilizaţia scrierii, care, înainte de cucerirea romană, nu depăşise regiunile mediteraneene, se înstăpânea în ţinuturi care, până atunci, nu cunoscuseră decât tradiţii orale. Din Galia până la marginile Saharei, inscripţiile latine de pe morminte, monumentele sau obiectele cele mai uzuale mărturisesc triumful Romei. Învăţarea cititului şi a scrisului devenise o obligaţie pentru toţi cei care voiau să participe la activităţile din *Romania*.

De bună seamă că noi nu putem şti până la ce nivel social reuşise să pătrundă cultura romană. Roma domina prin elite şi nu putea avea în vedere progresul intelectual al maselor pe care le supusese. Chiar şi în Italia, „democratizarea culturii“ nu fusese niciodată prea extinsă[1]. Roma preferase să-şi concentreze eforturile asupra organizării învăţământului „secundar“, singurul care permitea formarea tipului de om pe care-l dorea ea, adică şcoala gramaticului şi cea a retorului.

Şcoala gramaticului

Când un copil ştia să citească şi să scrie curent[2], era încredinţat gramaticului, care-l învăţa să vorbească şi să scrie bine şi-l iniţia în cunoaşterea autorilor clasici. Ultimele secole ale Imperiului de Apus reprezintă, aşa cum s-a spus, „epoca de aur pentru *grammatica* latină“[3]. Într-o epocă în care limba latină se transformă, e remarcabil să vezi apărând un mare număr de lucrări de gramatică, ca şi cum autorii lor voiau să oprească evoluţia limbii şi să impună ştiutorilor de carte regulile care dăduseră odinioară forţă latinei. Deşi prezentarea lor este deosebită, aceste manuale tratează, toate, aceleaşi probleme. Literele şi silabele, apoi „cele opt părţi de vorbire“ (nume , verb, participiu, articol, pro-

nume, prepoziție, adverb, conjuncție) sunt studiate amănunțit și clasificate pe categorii. Gramatica, aceea care inițial ar fi trebuit să prezinte mai ales mecanismele limbii, a devenit știință a unei culturi înalte, mai mult sau mai puțin speculative. Învățarea ortografiei face obiectul unui studiu aparte: gramaticul trebuia să-și ferească elevii de inovațiile ortografice datorate influenței limbii vorbite[4]. De asemenea, fără a ține seama de transformările apărute în pronunțarea cuvintelor, gramaticii predau regulile prozodiei și metricii conform normelor tradiției literare. În plus, ei trebuiau să-i explice copilului autorii clasici (*enarratio auctorum*). Acesta își consacra multe ore explicației literale, vers cu vers, rând cu rând, nelimitându-se la o analiză gramaticală, ci descoperind toată bogăția documentară a textului. Plecând de la aluziile istorice, juridice sau științifice conținute în pasajul explicat, gramaticul îl iniția pe elev în diferitele ramuri ale culturii antice și îi dădea astfel o vastă cultură generală[5].

În același timp, elevului i se cerea să-și dovedească progresele prin exerciții pregătitoare. Prin citirea și recitarea unor mici texte, el făcea dovada cunoașterii accentuării și a regulilor de pronunție[6]. Apoi trebuia să transpună în proză un poem sau să parafrazeze câteva precepte morale[7].

Stăpânind în profunzime limba latină, având suficientă cultură generală, tânărul putea să-și oprească studiile aici. Dacă prinsese însă gustul discursului latin și voia să-i cerceteze mai temeinic regulile, el se ducea să bată la porțile retorului.

Școala retorului

Începând această nouă etapă a studiilor sale, elevul risca, la început, să fie dezamăgit; adesea, retorul relua o parte a materiei gramaticului, deoarece între cele două discipline granițele nu erau clare. Mai mult, elevul avea să-și dea repede seama că retorica era o tehnică dificilă, care cerea un efort intelectual mai mare și un îndelung antrenament. El trebuia să învețe mai întâi regulile și procedeele discursului, așa cum ni le-au păstrat manualele acelor *Retores latini minores* din secolul al IV-lea: cum să „înveți" locuri comune (*topoi*), cum să construiești un discurs (*dispositio*) de la *exordium* la *peroratio*, cum să-l redai în cuvinte (*elocutio*) și în gesturi (*actio*)[8]. Elevul trebuia totodată să învețe să-și împodobească discursul prin introducerea de clausule ritmice și, de aceea, își completa cunoștințele cu normele poeziei pe care deja i le expusese gramaticul[9].

Studierea oratorilor și a istoricilor îi permitea să-și îmbogățească memoria cu *exempla*, de care se servea în exercițiile aplicative propuse de profesor. El se antrena mai întâi să facă elogiul unui personaj de seamă, să descrie un monument, să discute o problemă de ordin moral,

apoi se dedica unor exerciții mai dezvoltate, *declamationes*. Aceste discursuri fictive, care aveau fie forma unor pledoarii (*controversiae*), fie pe aceea a unei deliberări pe baza unui subiect luat din istorie sau din mitologie (*suasoriae*), formau partea cea mai originală a învățământului retoric[10]. Învățăcelul trebuia nu numai să folosească întreaga cultură pe care o avea din anii de gramatică, ci și să facă apel la știința controversei, dialectica, considerată a fi cea de-a treia dintre artele liberale[11]. Când ieșea din școala retorului, după patru până la șase ani de antrenament, el putea să devină un strălucit conferențiar sau, după un stagiu făcut în școlile de drept[12], un avocat redutabil.

O dată ce poseda arta oratorică, romanul se simțea stăpân al lumii, așa cum era stăpân al cuvântului. Retorica îi dădea „puterea, cinstirea, prietenia, gloria în viața prezentă și în cea viitoare"[13].

Renunțarea la cultura filosofică...

Acest elogiu care încheie *Instituția oratorică* a lui Quintilian ne poate uimi, pe noi care privim retorica doar din exterior, prin intermediul manualelor școlare. Studierea tehnicii procedeelor oratorice ne pare uscată și goală[14]. E adevărat că predarea retoricii în ultimele secole ale Imperiului de Apus nu mai corespundea programului pe care-l trasaseră Cicero și Quintilian. Aceștia doriseră ca studierea regulilor oratoriei să fie însoțită de o formare mai largă, care să completeze ceea ce elevul primise de la gramatic și care să-l inițieze în cercetarea filosofică. Or, prin renunțarea la învățarea limbii grecești, romanul nu mai are acces la cultura filosofică[15]. Numai câțiva cărturari au căutat să salveze elenismul în Occident. Dar încercarea lor, oricât de lăudabilă, nu a depășit cadrul unor mici cercuri privilegiate[16].

... și științifică

Renunțarea la cultura filosofică este însoțită, în mod inevitabil, de renunțarea la studiile științifice. Conform programului moștenit de la tradiția greacă, cele patru discipline matematice (aritmetica, geometria, muzica, astronomia) trebuiau să se adauge celor trei arte liberale (gramatica, retorica și dialectica) pentru a forma ἐγχύχλιος παιδεία sau *artele liberale*[17]. Dacă anumiți cărturari din secolul al V-lea încă mai au conștiința acestei unități, ei nu au putut-o reintroduce în programul școlilor[18]. Acestea se mulțumeau cu comentariile pe care le făcea gramaticul cu ocazia explicării textelor, lucru care stârnea curiozitatea, dar nu forma spiritul. După acești ani de studiu, literatul putea să-și sporească *eruditio* consultând diverse manuale, veritabile „digest"-uri, al căror număr a tot crescut din secolul al IV-lea, manuale în care el găsea nu numai liste de nume geografice, anecdote istorice, ci și o

întreagă serie de informații cu privire la astronomie și la complementul acesteia, astrologia, la științele medicale, la istoria naturală etc.[19].

Statul, stăpânul școlii

Astfel, învățământul clasic în Occident este numai literar. El urmărește să dea tânărului roman mijloacele prin care acesta să-și joace rolul într-o societate care judeca omul după calitățile sale de orator. Totodată, el îi permite acestuia să devină un cetățean capabil să slujească statul, care să conducă numeroasele birouri de care depindea organizarea Imperiului.

Înțelegem atunci că statul și-a asumat organizarea studiilor și a încurajat cetățile să deschidă școli municipale[20]. Numirea profesorilor depindea de autoritățile publice. Acești profesori se bucurau de anumite privilegii și erau apărați împotriva concurenței profesorilor particulari[21]. Câțiva erau admiși în cercul imperial[22], iar unul dintre ei chiar a obținut, pentru o clipă, titlul de împărat[23]. Astfel, Roma și-a păstrat forța și prestigiul mai mult prin învățământ decât prin oștile sale. Atâta timp cât au avut posibilitatea, conducătorii Imperiului au vegheat asupra bunului mers al instituțiilor școlare.

Biserica creștină și școala

Importanța școlii într-un imperiu oficial creștin din secolul al IV-lea poate uimi la prima vedere. Înstăpânirea statului asupra școlii ar fi putut neliniști Biserica, a cărei misiune era să predea adevărul creștin. În plus, principiile moralei Evangheliei erau foarte departe de idealul umanist format de secolele de păgânism. Un creștin putea să fie scandalizat de imoralitatea textelor propuse de gramatic și să considere fără rost niște studii al căror scop fundamental era arta discursului. „Cultul Muzelor“ risca să-i îndepărteze pe credincioși de cultul adevăratului Dumnezeu[24]. Oare creștinul nu găsea în textele sacre ceva pentru a-și satisface curiozitatea intelectuală? La ce bun să recurgi la retorii, poeții, savanții, istoricii păgâni, când existau Epistolele Sfântului Pavel, Psalmii, Cartea Genezei și cea a Regilor? Biblia era o lucrare destul de bogată și de variată pentru a putea înlocui artele liberale. Acest program propus în secolul al III-lea prin *Didascalia Apostolică*[25] a fost adoptat de călugării din secolele următoare[26].

Dar călugării nu reprezintă încă decât o minoritate care trăiește la marginile societății. Clericii și laicii creștini, deși admiteau superioritatea Bibliei asupra artelor liberale, se simt atât de solidari cu civilizația romană, încât nu pot să respingă cultura clasică. Chiar și cei mai înverșunați să denunțe primejdiile literaturii păgâne au înțeles necesitatea de a-și trimite copiii la școală[27]. Creștinii au devenit ei înșiși gramatici și retori și, pentru a dovedi că mesajul biblic putea să se

potrivească unei forme care, la origine, îi era străină, nu au ezitat să transpună în versuri clasice Vechiul şi Noul Testament. La mijlocul secolului al V-lea, o dată cu Sedulius şi cu retorul Claudius Marius Victor, poezia creştină clasică face o carieră strălucită[28].

Fără şcoli creştine...

De altfel, şcolii antice nu i se opunea nici un centru de studii religioase. Tinerii laici primeau învăţătura religioasă în sânul familiilor lor[29], iar cei care se dedicau vieţii clericale nu erau, în general, admişi în rândurile clerului decât după ce trecuseră prin şcoala gramaticului. Numai slujind Biserica ei îşi învaţă meseria: citirea textului sacru, cântarea psalmilor şi a imnurilor, iniţierea în liturghie[30]. Nici exegeza, nici teologia nu erau predate de profesori specializaţi. Clerul interesat de ştiinţa sacră trebuia să se formeze singur în afara serviciului bisericesc. El nu avea nici măcar posibilitatea de a se duce să urmeze cursurile unei şcoli superioare de ştiinţe religioase, pentru că o asemenea şcoală nu exista în Occident[31]. Formarea teologică a Părinţilor Bisericii latine s-a făcut în afara oricărei şcoli, ceea ce le-a dat libertatea de gândire şi bogăţia de expresie care le-a asigurat succesul.

Când, la începutul secolului al V-lea, Sfântul Augustin defineşte, în lucrarea sa *De doctrina christiana*, principiile ştiinţei sacre, el nu voia să stabilească programul unei şcoli, ci oferea intelectualului creştin reguli de interpretare a Scripturii într-o formă prescurtată. El îi arată cum să-şi utilizeze cunoştinţele dobândite în şcoala antică pentru a-şi aprofunda cultura religioasă[32]. Contrar a ceea ce s-a crezut mult timp, el nu se gândea numai la cleric, ci, în acelaşi timp, îi învăţa pe laici să fie cărturari creştini. De altfel, laicii, după exemplul împăraţilor, s-au făcut teologi, au intervenit în certurile doctrinare, au comentat Scriptura, în proză sau în versuri. În secolul al V-lea nu existau două culturi, una religioasă, rezervată clericilor, alta profană, domeniu al laicilor[33]. Cu siguranţă, această concepţie a unităţii culturii explică absenţa şcolilor propriu-zis clericale.

...în afara mânăstirilor

Singura şcoală creştină care asigura educaţia şi instruirea copilului era şcoala monastică. Venit din Orient, monahismul s-a implantat în Occident în secolul al IV-lea. El i-a atras pe oamenii doritori de a evita viaţa seculară şi le-a propus un program de viaţă total opus celui lumesc. Drept urmare, este evident că ştiinţa seculară nu pătrundea în mânăstiri. Copiilor aduşi de părinţii lor, adolescenţilor veniţi din proprie chemare, călugării le dădeau o învăţătură care se limita la studiul rudimentelor, deoarece era de ajuns să ştii să citeşti pentru a avea acces la Biblie[34]. Aceste şcoli nu au fost în nici un chip centre de stu-

dii sacre. Mânăstirea din Lérins, întemeiată la începutul secolului al V-lea, pe care unii o consideră şcoală de teologie, nu este, aşa cum vom vedea, decât o şcoală de asceză[35].

Creştinismul nu transformă pedagogia romană

Dacă creştinismul nu a influenţat şcoala romană în programul ei, i-ar fi putut modifica metodele pedagogice şi concepţia despre copil. Romanii, ca şi grecii, nu se interesau de copil, şi nici chiar de adolescent. Educaţia (*humanitas*) avea ca scop formarea „omului" adult şi nu se ocupa de dezvoltarea tinerilor[36]. Numai copiii precoce, deci copiii minune, care deja „judecau ca nişte bătrâni", erau demni de interes[37].

Creştinismul, fiind fidel întemeietorului său, ar fi putut încerca să repună în valoare calităţile proprii copilăriei şi să transforme spiritul educaţiei. De fapt, sunt rari creştinii care au făcut elogiul „spiritului copilăriei". În secolul al V-lea, papa Leon cel Mare este aproape singurul care a amintit în chip admirabil că „Cristos iubeşte copilăria, maestra de umilinţă, normă a inocenţei, model de blândeţe"[38]. Părinţii Bisericii şi, în special, Sfântul Augustin, care au urmat mai mult învăţătura Vechiului Testament decât pe cea a Noului Testament, vedeau în toate faptele copilului indiciul păcatului originar[39]. Pentru a relua un text biblic foarte des citat, cel mai bun mijloc de a face să iasă nebunia din inima copilului era folosirea băţului[40]. Principiile pedagogice ale creştinilor le întâlneau astfel pe cele ale educatorilor romani. Profesorul trebuia să fie şi mai sever când era vorba de adolescent, intrat în „clocotul pubertăţii"[41], iar ei atrag atenţia părinţilor asupra primejdiilor la care o prea mare libertate îi expunea pe tineri[42].

Romanii în faţa educaţiei barbare

Constatăm, aşadar, că creştinismul n-a vrut să schimbe şcoala antică, nici să-l transforme pe romanul în care se mai află încă sufletul antic. Ba chiar mai mult, atunci când oştile barbare devastau Imperiul, niciodată creştinii nu s-au simţit mai legaţi de idealul de viaţă pe care li-l propusese civilizaţia romană. Pentru ei, barbarii nu erau numai păgâni sau eretici, ci şi popoare total străine de concepţia lor asupra omului.

Într-adevăr, educaţia barbară aşa cum putem s-o cunoaştem noi, este total opusă educaţiei romane. Este o educaţie de ţărani şi de războinici, ca aceea pe care a primit-o societatea homerică sau chiar Roma în vremurile ei de început[43]. Copilul barbar este strict supus autorităţii părinteşti până în momentul în care este demn să participe la lupte cu adulţii. Prin ceremonia înarmării el este primit în comunitatea războinicilor, fără ca aceasta să-l facă să-şi uite apartenenţa la clanul familial[44]. Faptele de arme ale strămoşilor, transmise oral din generaţie în generaţie[45], şi credinţa în atotputernicia forţelor naturii se află la

baza formării morale şi religioase. Cultura intelectuală îi este străină şi, dacă există o scriere germanică, scrierea runică, cunoaşterea ei este rezervată preoţilor, iar folosirea ei are caracter magic[46].

Dacă barbarii triumfă, s-a terminat cu cultura romană, deoarece, aşa cum spune un poet creştin, „între roman şi barbar există aceeaşi opoziţie ca între bipede şi patrupede, între fiinţa dăruită cu cuvânt şi fiara cea mută"[47]. Dacă unii conducători germanici, intraţi în slujba împăraţilor, s-au putut interesa de litere, au făcut-o după ce au adoptat felul de viaţă al romanilor[48]. Nici un compromis nu părea a fi posibil între cele două civilizaţii[49].

Înţelegem înverşunarea cu care, timp de un secol, romanii au rezistat influenţei barbare. Înţelegem totodată că, în pofida invaziei şi a distrugerilor, romanii s-au ataşat şi mai puternic de sistemul de educaţie care capătă pentru ei chipul unui simbol. Provinciile Imperiului sunt ocupate de populaţiile barbare, Roma este jefuită în două rânduri, dar în afara regiunilor lăsate complet în mâna barbarilor – Britannia, Galia de Nord, Germania[50] –, şcolile continuau să fie deschise; retraşi pe proprietăţile lor, cărturarii uită de nenorocirile vremurilor, dedicându-se jocurilor spiritului[51]. Lor le plac oamenii liniştiţi şi-i evită pe barbari, citesc mult, caută societatea oamenilor instruiţi[52]. Deşi îşi dau seama de decăderea învăţământului[53], ei dau dovadă de o uimitoare fidelitate pentru tot ceea ce a constituit gloria Romei.

Aceasta este situaţia în momentul în care germanii şi-au organizat statele în fostul Imperiu şi când un barbar l-a detronat pe ultimul împărat, Romulus Augustulus. Evenimentul din 476, care n-a avut mare răsunet la acea vreme, are pentru noi o semnificaţie simbolică. Acum dispare generaţia ultimilor cărturari din Imperiu, reprezentată de Sidonius Apollinaris (mort pe la 483). Copiii născuţi pe la 480 se numesc Caesarius, Benedict, Cassiodor şi Boethius. Plasaţi în noi condiţii istorice, ei vor trebui să rezolve problemele culturale şi şcolare pe care înaintaşii lor, convinşi de eternitatea Imperiului, au vrut să le ignore.

Prima parte

SUPRAVIEȚUIREA ŞCOLII ANTICE ŞI ORGANIZAREA ŞCOLILOR CREŞTINE ÎN REGATELE BARBARE MEDITERANEENE (480-533)

Capitolul I
SUPRAVIEȚUIREA ȘCOLII ANTICE

I. Condițiile istorice

Detronarea ultimului împărat roman şi organizarea regatelor barbare nu au adus nici o schimbare însemnată în Occident. În regiunile nordice ale fostului Imperiu, părăsite de mult timp de Roma – Britannia, Germania, Galia de Nord —, barbarii îşi continuau implantarea. Urmele romanizării se ştergeau încet, iar aceste țări se întorceau la păgânism şi la viața de clan.

Barbarii influențați de civilizația romană

Dimpotrivă însă, în regiunile mediteraneene, civilizația romană supraviețuia; prinţii burgunzi, vizigoți, ostrogoţi şi chiar vandali nu se aşezau în fostul Imperiu ca nişte străini[1], ci, în tot secolul al V-lea, au fost marcați de influența civilizației Romei. Vizigoții, convertiți la creştinism din secolul al IV-lea[2], erau mândri să amintească faptul că Alaric, conducătorul lor, nu distrusese Roma în 410, aşa cum ar fi putut-o face alți barbari[3]. Athaulf, urmaşul lui Alaric, care se căsătorise cu fiica împăratului Theodoric, Galla Placidia, se gândea chiar să restaureze Imperiul, cu ajutorul goților[4]. La mijlocul secolului al V-lea, unul dintre urmaşii lui a fost omorât în timp ce lua parte la apărarea Occidentului împotriva oştilor lui Attila. La rândul lor, ostrogoții, rămaşi mai multă vreme în Orient, intraseră în slujba împăratului. La cererea lui Zenon Theodoric Amalul, în 490, cucereşte Italia, unde domnea Odoacru din 476[5].

Aşezați mai recent în Imperiu, burgunzii nu erau mai puțin favorabili civilizației romane. Aliați cu romanii în secolul al IV-lea, ei se declarau chiar uniți cu aceștia din urmă prin legături de rudenie[6]. De fapt, mărturii din secolele al V-lea și al VI-lea le atestă moderația și dorința lor de a stabili cu galo-romanii relații bune[7]. Ca şi goții, ei sunt arieni, dar, cu siguranță, au ajuns la această confesiune după ce cunoscuseră mai întâi catolicismul[8]. Ca şi prinții goți, conducătorii lor au intervenit în viața politică a Imperiului, și unul dintre ei, Gundebad, a stat multă vreme în Italia[9]. În sfârşit, vandalii nu-şi merită întru totul renumele

de sălbatici care li se atribuia odinioară[10]. În pofida fanatismului lor religios, ei au apreciat civilizația romană. Când au trecut în Africa, în 429, după o lungă şedere în Spania, au păstrat instituțiile Imperiului[11].

Viața romană continuă

Unitatea teritorială a regiunilor mediteraneene nu fusese sfărâmată prin întemeierea celor patru regate. Între prinți existau strânse legături de familie, iar hotarele puteau fi uşor trecute. Fiul lui Sidonius Apollinaris, supus al vizigoților, întreținea relații cu Avitus din Vienna, care se afla pe teritoriul burgund; acesta din urmă le scria prietenilor lui de la Milano şi Ravenna, aflate în ținut ostrogot, în timp ce, de la Pavia, Ennodius corespunda cu lionezii. Te-ai fi crezut încă pe vremea unității Imperiului. Şi chiar mai mult, după 509, anexând Provența şi protejând regatul vizigot de atacurile francilor, Theodoric restabileşte parțial această unitate.

În acest cadru politic, romanii puteau avea iluzia că nu se schimbase nimic. În primul rând, legăturile lor cu trupele barbare erau aproape inexistente. Într-adevăr, acestea erau puțin numeroase şi se aflau cantonate în regiuni bine determinate şi, bineînțeles, cele mai puțin romanizate. Ostrogoții ocupau mai ales nordul Italiei[12], burgunzii erau instalați pe podişurile din Jura[13], iar vizigoții pe cele din Vechea Castilie[14]. Doar vandalii se aflau în regiunile cele mai romanizate din Africa, dar erau puțin numeroşi[15].

Cadrul vieții romane era mereu acelaşi. Ruinele din secolul al V-lea fuseseră reparate, iar regii contribuiseră la aceste restaurări; se cunosc mai ales lucrările lui Theodoric, la Roma, Verona, Ravenna[16], dar trebuie amintit că şi Gundebad, la Geneva[17], Euric, la Mérida[18], şi prinții vandali, la Cartagina[19], au deschis şantiere de construcții. În oraşe, cetățeanul bogat putea şi acum să-şi împartă timpul între for, centrul afacerilor şi al proceselor[20], terme, ale căror binefaceri le apreciau şi barbarii[21], mesele agrementate cu taclale şi jocuri, teatru şi curse[22]. Casa romană îşi păstra planul şi decorul tradițional[23]. Viața pe marile domenii rurale, în Italia[24], în Spania[25], în Africa[26], o aminteşte pe aceea descrisă de Sidonius în secolul al V-lea.

„Pacea romană" este restabilită

Fără îndoială, nu trebuie să facem un tablou prea optimist al situației. Pentru unii, stăpânirea barbarilor era, cu siguranță, greu de suportat. În plus, barbarii erau arieni şi-i persecutau pe catolici, în Spania şi Africa. Totuşi, după tragicii ani ai invaziei, ultimele două decenii ale secolului al V-lea şi începutul secolului al VI-lea trec drept o perioadă de pace relativă[27]. Înlocuirea lui Odoacru cu Theodoric, în 493,

nu a răscolit multă vreme Italia, iar ţara a fost liniştită până la moartea regelui (526) şi chiar după aceea. Euric, care a dus regatul vizigot la apogeu, îl trece fără greutate fiului său, Alaric II, în 484. În bazinul Ronului, cele două regate burgunde de la Geneva şi Lyon au fost unificate de Gundebad şi de fratele lui, Gundesil, în 485[28]. În sfârşit, în Africa, înscăunarea lui Gunthamund (484) a marcat începutul unei destinderi în relaţiile dintre vandali şi afro-romani.

Această perioadă de stabilitate a luat sfârşit pe la 533. Francii au anexat atunci regatul burgund şi, după doi ani, au ocupat Provenţa. În 533, împăratul Iustinian, punându-şi în aplicare proiectul de recucerire a Occidentului, a pus stăpânire pe Africa vandală, apoi a atacat Italia care, timp de aproape douăzeci de ani, a luptat împotriva invadatorului. Cât priveşte regatul vizigot, a suferit şi el crize politice începând din 531 şi, în plus, a fost ameninţat de incursiunile francilor înainte de a fi recucerit de bizantini[29].

Astfel, între 480 şi 533, găsim cele mai bune condiţii pentru studierea supravieţuirii şcolii antice.

II. Cercurile de cărturari şi şcolile

Oare romanii, care după triumful barbarilor şi-au păstrat monumentele, termele, teatrele, şi-au putut păstra şcolile? Pentru a răspunde la această întrebare, ne-ar plăcea să avem variatele surse de care dispune istoricul Antichităţii: inscripţii, biografii ale profesorilor, caiete ale elevilor etc. Din nefericire nu avem nimic din toate acestea. De aceea instituţia şcolară scapă analizei noastre. Trebuie, aşadar, să cunoaştem indirect şcoala, la diferitele sale niveluri, prin oamenii care au trecut prin ea şi prin operele ce au fost produse datorită ei, fie că sunt lucrări literare sau simple scrieri.

A. Instruirea elementară

Din păcate, pentru a şti ce a devenit şcoala elementară în această perioadă, nu dispunem de nici o sursă directă. Nici un text, nici o inscripţie nu ni-l aduc în faţă pe învăţător, *magister ludi*, personaj pe care Antichitatea l-a cunoscut bine. Trebuie oare să credem că instruirea elementară nu se făcea decât în familiile aristocrate[30]? Este puţin probabil. A şti să citeşti şi să scrii era încă, şi mai ales în oraşe, o necesitate. Într-adevăr, invaziile barbare nu au distrus acel ceva care a marcat întreaga Antichitate şi pe care-l putem numi civilizaţia scrierii.

Orăşeanul este permanent solicitat de inscripţiile care împodobesc monumentele civile şi religioase[31] şi, mai ales, de pietrele tombale, la fel cum este solicitat de trecut. Nu se poate crede că lapicizii se supun

unei tradiții, dacă știu că nu mai pot fi înțeleși. Vom avea ocazia să constatăm peste tot o legătură strânsă între prezența inscripțiilor și cea a culturii intelectuale.

Importanța actului scris

Alte fapte arată că scrierea joacă încă un rol important în viața acestor regate barbare. Bunăoară, la Roma și la Ravenna, obiceiul afișării publice a actelor nu a dispărut, la mijlocul și nici la sfârșitul secolului al VI-lea[32]. În domeniul comercial, schimburile cer totdeauna un minimum de scriere, iar când se întâmplă ca negustorii să fie analfabeți, ei au scribi care-i ajută la ținerea socotelilor și la corespondență[33]. Vânzările, ca și donațiile și testamentele, nu se concep fără redactarea unui act a cărui valoare nu mai este pur probatorie, ci tinde să devină dispozitivă[34].

În afara marilor orașe, instruirea elementară trebuie să se fi menținut. Nu avem decât o singură mărturie în acest sens, dar una importantă. Aceasta este oferită de actele de vânzare scrise pe tăblițele de lemn, în regiunea Tebessa, sub regele vandal Gunthamund. Unii posesori semnează contractul, alții arată că nu știu s-o facă, ceea ce dovedește că această ignoranță este socotită excepțională[35].

Aceeași observație pentru actele redactate în Italia sub domnia lui Odoacru și a lui Theodoric[36]. Ele erau redactate în *stationes tabellionum* din Ravenna sau din Roma, apoi erau trecute de un grefier în registrele curiei[37]. Aceste acte poartă semnăturile autografe ale celor interesați și ale martorilor lor și, când aceștia din urmă nu știau să scrie (*litteras nescientes*[38]), o spun și desenează o monogramă cu mâna sau cu inelul lor cu pecete[39]. De remarcat faptul că folosirea acestui inel, care s-a răspândit în Imperiul Târziu și a avut un mare succes în lumea barbară, nu marchează neapărat, așa cum s-a pretins[40], ignoranța celor care se servesc de el. Este o bijuterie pe care oamenilor le place s-o poarte și care, în același timp, permite autentificarea rapidă a unui act sau închiderea unei casete[41].

Astfel, putem conchide că instruirea elementară nu a dispărut. Situația nu s-a schimbat deloc din epoca imperială: în clasele de mijloc, un anume număr de persoane frecventează școala pentru a dobândi noțiuni elementare. Claselor aristocrate le era rezervat privilegiul unei instruiri mai dezvoltate, dobândite la gramatic și la retor.

B. Învățământul gramaticului și retorului

Educarea tânărului aristocrat are loc ca pe vremuri. Copilul, ieșit din mâinile doicii[42] și instruit cu primele elemente, este încredințat gramaticului, apoi retorului. Chiar dacă cunoaștem puțini profesori, putem

totuşi să ştim care era învăţătura lor, pătrunzând în cercurile animate de foştii lor elevi. De aceea vom studia în acelaşi timp cercurile de cărturari şi şcolile din diferitele regate barbare.

1. ÎN ITALIA DE NORD

Deşi nu ştim nimic despre organizarea şcolară a Italiei de Nord în secolul al V-lea, o întâmplare fericită, păstrarea operei lui Ennodius din Pavia, ne permite să constatăm existenţa şcolilor în secolul al VI-lea.

Ennodius şi elevii săi

Născut într-o familie aristocrată din Provenţa, Ennodius s-a stabilit încă din tinereţe în Italia de Nord (pe la 490). La 20 de ani, intrase în rândurile clerului din Pavia, apoi în cel de la Milano, înainte de a-şi sfârşi cariera ca episcop al Paviei, în 511[43]. Cultura literară pe care trebuie s-o fi dobândit înainte şi chiar, poate, şi după intrarea în ordinul clerical[44], i-a adus un renume deosebit în cercurile de literaţi din Liguria. Reputaţia sa a ajuns până în provincia natală şi s-a răspândit până la Roma, aşa cum o dovedeşte originea corespondenţilor săi[45]. Chiar înainte de anexarea Provenţei de către Theodoric, nişte veri ai lui Ennodius i-au încredinţat fiii, pentru ca acesta să-i poată îndruma în studiul artelor liberale[46]. Acelaşi lucru l-au făcut unele familii italice din nord şi din sud[47]. Cunoaştem astfel vreo zece adolescenţi recomandaţi pentru a fi luaţi în grijă de un diacon. Acest fapt este oare de ajuns pentru a vorbi de o „şcoală a lui Ennodius" la Milano[48]? Nu cred. Ennodius a fost văzut drept conducătorul şcolii episcopale din Milano[49], dar acest lucru nu apare câtuşi de puţin în textele noastre. Ennodius, care era, cel puţin din 499, diacon al bisericii din Milano, nu avea interes să deschidă un centru şcolar, de vreme ce şcoala orăşenească nu dispăruse.

Şcoala din Milano

I se cunoaşte, într-adevăr, profesorul, un anume Deuterius. Deşi avea titlul de *grammaticus*, acesta preda şi retorica[50], lucru ce se practica din ce în ce mai mult. Îşi stabilise şcoala în forul din Milano, iar intrarea în *auditorium*-ul său era un eveniment de seamă, marcat printr-o ceremonie[51]. Când Lupicinus, nepotul lui Ennodius, Arator, protejatul episcopului de Milano, tinerii Eusebius, Paterius şi Severus au fost admişi aici, Ennodius a compus pentru ei două *dictiones* pe care apoi le-a introdus în operele sale[52]. Apoi a continuat să-i urmărească pe tineri în studiile lor şi i-a ajutat să-şi facă exerciţiile de retorică[53], tradiţionalele *suasoriae* sau *controversiae*. Se pare că a participat şi el la cursuri şi a improvizat discursuri a căror temă era dată de Deuterius[54]. Astfel, pentru noi, Ennodius a fost mai degrabă un sfetnic şi un repetitor, decât un profesor. Aceste funcţii i-au permis să rămână în contact

cu „elevii" săi când aceştia au părăsit şcoala lui Deuterius pentru a căuta în altă parte o completare a cunoştinţelor.

Studiile de la Ravenna

Să-l urmărim mai întâi pe tânărul Arator la Ravenna. Capitala politică a Italiei trebuia să aibă şi ea şcolile sale, chiar dacă nici un text nu le menţionează în mod explicit. Prezenţa curţii, a cancelariilor şi a înalţilor funcţionari întrebuinţaţi în administraţia regală impunea existenţa unor şcoli. Aici trebuie să se fi predat dreptul, ceea ce l-a determinat pe Arator, destinat carierei de avocat, să se ducă la această şcoală[55]. A avut drept coleg de studii un băiat mai în vârstă decât el, care l-a făcut să descopere operele lui Caesar, poeţii clasici, imnurile lui Ambrosius şi poeziile lui Sidonius[56]. Acest învăţăcel, pe nume Parthenius – pe care nu trebuie să-l confundăm cu omonimul său, nepotul lui Ennodius[57] –, era originar din Galia şi-i avea drept bunici pe episcopul de Limoges, Ruricius, şi pe fostul împărat, Avitus[58]. Fără îndoială, el venise la Ravenna pentru a-şi termina studiile, ceea ce i-a permis accesul într-un înalt post administrativ; îl vom găsi mai târziu în slujba unui rege merovingian[59].

Să adăugăm că, în afara şcolilor, vom găsi oameni cultivaţi care s-au aplecat asupra unor opere clasice şi le-au revizuit cu atenţie textul. Pe un manuscris al lui Macrobius se pot citi semnătura senatorului Symmachus şi a nepotului autorului *Saturnaliilor*. Pe două manuscrise, ale lui Pomponius Mela şi Valerius Maximus, se poate citi semnătura lui Helpidius, comite al consistoriului[60]. Acest fel de lucrare dovedeşte că Ravenna era încă un centru de cultură literară foarte viu.

2. LA ROMA

Capitalei politice a regatului mulţi tineri îi preferau Roma, capitala istorică. Ca şi Sidonius în secolul al V-lea, Ennodius şi Cassiodor slăveau, în secolul următor, meritele şcolilor romane[61], singurele care puteau oferi o predare veritabilă a retoricii[62]; Arator este o excepţie printre tinerii avocaţi, pentru faptul că nu a urmat studiile la Roma[63]. Când elevii lui Deuterius părăseau Milanul, Ennodius le dădea scrisori de recomandare, care să le permită accesul în cercurile romane[64]. Tinerilor liguri, Ambrosius şi Beatus, le-a închinat chiar un mic tratat pedagogic, *paraenesis didascalica*[65], în încheierea căruia enumera câţiva dintre literaţii cei mai recomandabili. Nu este lipsit de utilitate să-i cunoaştem şi noi.

Cărturarii romani

Aceşti cărturari formau două grupuri, ba chiar mai mult, două familii, ale căror poziţii politice erau opuse: pe de o parte, cercul senatorului

Faustus, pe de alta, cel al senatorului Symmachus. Faustus a fost unul dintre cei dintâi care i s-a raliat lui Theodoric, iar regele i-a arătat recunoștință încredințându-i înalte funcții administrative[66]. Acest lucru nu l-a împiedicat să fie, la vremea lui, poet[67], și să petreacă mult timp în biblioteca sa, despre care Ennodius ne-a dat, în câteva versuri, o informație din păcate prea vagă[68]. El se ocupa totodată și de educația fiului său[69] și, în special, de Avianus, care, la un moment dat, a învățat în preajma lui Ennodius[70]. Și sora lui Faustus, văduva Stephania, a practicat exercițiile de școală[71]. De altfel, ea se căsătorise cu un literat, poetul Asterius, care, în anul consulatului său, revizuise un manuscris al lui Vergiliu și, puțin mai târziu, o operă a lui Sedulius[72].

De partea lui Symmachus, care a manifestat mai puțină bunăvoință față de guvernarea lui Theodoric și păstra relații cu Imperiul de Răsărit[73], întâlnim doi cărturari remarcabili: Symmachus și Boethius. Cultul literelor era tradițional în această familie, pe care a reprezentat-o în mod strălucit marele Symmachus. Strănepotul acestuia nu putea să dezamăgească. Cultura lui era vastă, întrucât el era în același timp filolog, istoric și filosof[74]. Coresponda cu gramaticul de la Constantinopol, Priscian, și, împreună cu acesta, avusese intenția să aplice la Roma unele metode de lucru preluate de la greci[75]. Tânărul Boethius, orfan de la vârstă fragedă, găsise în Symmachus un sfătuitor; acesta din urmă, apreciind caracterul și precocitatea intelectuală a tânărului, îi dăduse în căsătorie pe fiica sa[76]. La vremea în care Ennodius le scrie celor doi elevi ai săi, Ambrosius și Beatus, Boethius își publicase deja operele majore[77].

Să adăugăm acestui cerc al lui Symmachus pe senatorul Festus, pe care îl amintește tot Ennodius. Acesta îl ajutase pe Symmachus să supravegheze niște tineri siracuzani, fii ai unor înalți funcționari din Ravenna, care se instalaseră la Roma pentru a-și face studiile[78].

Astfel, Roma îi atrăgea pe tinerii provinciali, veniți fie din nord fie din sud. Ei găseau în urbe corespondenți care să-i ajute la lucrări; găseau ei oare aici și profesori? Este destul de uimitor că Ennodius, în corespondența sa, nu menționează nici unul niciodată[79].

Profesorii romani

Totuși știm, că unii profesori de gramatică, de retorică și de drept primeau salariu din bugetul public în vremea lui Theodoric[80] și a urmașului său, Athalaric[81]. Mai exact, sub domnia acestuia din urmă, retorul Felix și elevul lui, Deuterius, au revizuit un manuscris al lui Martianus Capella[82]. Acest profesor nu este singurul a cărui urmă s-a păstrat. Poetul Maximianus ne spune că, în tinerețe, a fost un strălucit *orator*, termen care, la acea vreme, era sinonim cu *rhetor*[83], iar Boethius ne dă numele unui alt retor, prietenul lui, Patricius[84]. Trei profesori cunoscuți este foarte puțin. Chiar dacă alte nume ne scapă, lista profe-

sorilor nu trebuie să fie lungă. Într-adevăr, elevii nu erau prea numeroşi. Sigur, nu-i cunoaştem pe toţi, dar ei nu apar niciodată ca un grup important în cadrul populaţiei romane; când Cassiodor enumeră diferitele responsabilităţi ale magistraţilor romani, niciodată nu vorbeşte despre poliţia studenţilor, aşa cum făcuse împăratul Valentinian I la sfârşitul secolului al IV-lea[85]. Pe de altă parte, cărturarii trebuie să fi pregetat să devină profesori, pentru că aceştia erau din ce în ce mai prost plătiţi. Senatul trebuie să fi profitat de o schimbare a personalului pentru a micşora salariul, astfel că, în 533, Athalaric a fost nevoit să le amintească senatorilor să le plătească dascălilor *annona* pe care o dădeau predecesorilor lor[86]. Pentru a-i înlocui pe profesorii care deveneau rari, tot mai mulţi cvasiliteraţi trebuie să fi încercat să deschidă o şcoală, fără să fi avut competenţa necesară[87].

Centrul vieţii şcolare

Trebuie să ne punem o ultimă întrebare: unde se află centrul vieţii şcolare? Tot în forul lui Traian, s-a spus. Este verosimil, dar nu sigur, deoarece poetul Fortunatus este singurul care pomeneşte acest lucru, iar aluziile lui sunt îndoielnice[88]. În acest for se găsea încă, la sfârşitul secolului al V-lea, vestita bibliotecă Ulpia[89], şi probabil în aceste „rafturi" a venit să facă cercetări fiul gramaticului Priscian, la începutul secolului următor[90]. De fapt, numărul mic de profesori şi de elevi ne face să credem că nu mai exista o concentrare de şcoli într-un singur loc, şi că elevii lucrau acasă la profesorul lor. Astfel, retorul Felix şi discipolul său locuiau la poalele lui Mons Caelius, „aproape de Porta Capena", aşadar destul de departe de for[91]. Tinerii prieteni ai lui Ennodius lucrau poate şi ei acasă la corespondenţii lor, ceea ce ar explica faptul că diaconul nu ne spune nimic despre profesorii lor.

Prin urmare, Roma are încă şcoli, la începutul secolului al VI-lea, însă viaţa universitară tinde să se dezorganizeze. Ar fi fost necesar un real efort al forţelor publice pentru ca oraşul să redevină marele centru cultural al Occidentului.

3. ÎN GALIA MERIDIONALĂ

Studiile în Provenţa

Trecând din Italia în Provenţa, rămânem în acelaşi regat, pentru că această regiune este, din 508, sub stăpânire ostrogotă, după ce a făcut parte, timp de treizeci şi doi de ani, din regatul vizigot[92]. Cărturarii nu au suferit câtuşi de puţin de pe urma acestor schimbări politice. Cei pe care ni-i înfăţişează Ennodius în secolul al VI-lea îi egalează, prin cultura lor, pe prietenii lui Sidonius[93]. Sora lui Ennodius, Euprepia[94], verişoara lui, *senatrix* Archotamia[95], sunt corespondente demne de el. Am văzut

mai sus cum părinții lui Ennodius își trimiseseră fiii la Milano, pentru a primi aici o instruire clasică[96]. Tatăl consulului Felix, care și-a consacrat viața literaturii grecești și latine și studiilor „științifice", se trage cu siguranță din familia lui Ennodius; Cassiodor îl numește „Cato al vremurilor noastre", dar nu știm mai multe despre el[97].

Arlesianul Firminus ne este mai bine cunoscut. Deja, în 481, Sidonius Apollinaris îi dedicase ultima carte a corespondenței sale[98]; elocința și puritatea limbajului său au arătat apoi că era unul dintre prietenii lui Ennodius[99]. El este cel care, în 448, l-a primit pe tânărul călugăr lerinian, Caesarius, viitorul episcop de Arles. A vrut să-l facă să cunoască cultura clasică, pentru ca, ne spune *Vita Caesarii*, „să-și rafineze simplitatea monastică prin studiul disciplinelor profane"[100]. Pentru aceasta, Ennodius l-a încredințat prietenului său, Iulian Pomerius, însă încercarea sa a fost zadarnică, vom vedea mai departe de ce[101].

Nu era vorba despre talentul lui Pomerius: venit din Africa – fugise, de bună seamă, de persecuțiile vandalilor –, el era vestit pentru predarea retoricii și a gramaticii[102]. Era prietenul lui Ennodius[103]; Ruricius, ilustrul patrician din Galia de Sud, coresponda cu el[104]. Pomerius ținea probabil, ca și predecesorii lui din secolul al V-lea, o școală particulară în orașul Arles[105]. Pe la 503, el a părăsit-o pentru a intra în rândurile clerului[106] și și-a pus pana sa de retor în slujba Bisericii[107]. După el, nu mai găsim nici un alt profesor, însă literații nu au dispărut[108] din această cauză.

În valea Ronului

Dacă urcăm pe cursul Ronului, intrăm, prin Avignon, în regatul burgund. Aceeași situație: mici grupuri de literați și puțini profesori. Cel puțin asta se întrevede din corespondența lui Avitus din Vienna, singura noastră sursă.

Avitus se plasează între două epoci: prin vârstă, el se apropie de generația rudei și modelului său, Sidonius Apollinaris, în timp ce, prin multe alte caracteristici, se aseamănă cu Ennodius, care era cu treizeci de ani mai tânăr decât el[109]. Născut în 460, la Vienna, el se trage dintr-o familie în care educația clasică era tradițională. Stilul căutat, gustul său pentru arhaism dovedesc o educație asemănătoare celei a lui Ennodius[110]. Ca și acesta, în afara unei culegeri de scrisori, a scris *epigrammata*[111] și poate chiar *dictiones* școlare[112]. Ajuns episcop în 494, luându-și în serios funcția religioasă, el a păstrat gustul pentru stilul frumos[113] și pentru discuțiile gramaticale[114].

Ne este greu să sesizăm personalitatea corespondenților lui Avitus în afara poetului Heraclius[115]. Par să fie puțin deosebiți de aristocrații, proprietari de pământuri sau funcționari, care aveau legături cu Ennodius[116].

Instruirea clasică se mai face încă în Burgundia în afara familiilor. S-a presupus că unul dintre profesorii lui Avitus era Sepaudes, prietenul lui Sidonius şi al lui Claudius Mamertus[117]. Ar trebui atunci să admitem că acest retor trăia încă în 475, ceea ce nu ştim. Cel puţin însă, el a avut urmaşi la Vienna, printre care Pantagathus, mort ca episcop de Vienna pe la 538[118]. La Lyon, îl mai găsim încă, la începutul secolului al VI-lea, pe retorul Viventiolus, pe care-l cunoaştem dintr-o scrisoare a lui Avitus. Acesta îi reproşase episcopului de Vienna că, într-o predică, „tratase ca lungă silaba mediană din *potitur* şi că nu urmase exemplul lui Vergiliu". Avitus, supărat foc, îi răspunde, apărându-se, că a făcut un barbarism şi îl trimite la propria-i şcoală: „Sper că, în vechii autori, pe care pe bună dreptate îi pui pe elevii tăi să-i înveţe, vei găsi cu uşurinţă ce cauţi"[119].

În Aquitania

Cercetarea noastră devine mai dificilă când trecem în regatul vizigot. Totuşi, am vrea să ştim ce s-a întâmplat în cercurile de literaţi din Aquitania şi din Galia Narbonensis, pe care le cunoaştem datorită lui Sidonius[120]. Oare s-au dezmembrat brusc, la sfârşitul secolului al V-lea, deşi supravieţuiseră unei perioade mai critice? Ce s-a întâmplat, bunăoară, cu tânărul Burgundio, al cărui talent precoce îl saluta Sidonius, pe la 480[121]? Nu ştim, pentru că începând din 483 corespondenţa lui Sidonius nu ne-o mai spune, episcopul trebuind să fi murit la acea dată[122]. Totuşi, din alte surse, bănuim că fiii lui Sidonius şi ai prietenilor lui au rămas fideli tradiţiilor familiale. Astfel, tânărul Apollinaris, pentru care tatăl său, atunci episcop de Clermont, îl deschisese din nou pe Terenţiu[123], era capabil să judece poemele pe care i le trimitea ruda sa, Avitus din Vienna[124]. Într-o scrisoare, Ruricius, ajuns episcop de Limoges în 485, aminteşte educaţia temeinică pe care o primise acest tânăr[125]. În ceea ce-i priveşte pe fiii lui Ruricius, care fuseseră şi ei instruiţi, aceştia nu par să fi moştenit talentele literare ale tatălui lor[126]. Nepotul său, Parthenius, este cel care a salvat onoarea familiei, ducându-se să-şi facă studiile la Ravenna[127]. La cei din familia lui Ferréol se observă aceeaşi continuitate: în 481, Sidonius slăveşte cultura lui Tonantius Feriolus (Ferréol), iar în secolul al VI-lea întâlnim literaţi descinzând din acest umanist[128].

Mai găsim oare profesori în Aquitania după 480? Retorul Lampridius, care preda la Bordeaux, a murit între 475 şi 479[129]. La Narbonna, oraş care-şi păstra măreţia şi viaţa intelectuală în vremea lui Sidonius[130], nu mai cunoaştem nici un profesor[131]. Singurul gramatic cunoscut la sfârşitul secolului al V-lea este un anume Ioan, care mai ţinea încă o şcoală undeva în Galia de Sud[132].

Astfel, pentru această regiune din regatul vizigot, nu mai avem date după 480. Această tăcere nu trebuie să ne facă să tragem concluzia

că dispăruseră toți profesorii: ceea ce dispare este, cum am spus, sursa noastră, corespondența lui Sidonius.

Supraviețuirea școlilor publice în Galia de Sud

La sfârșitul acestei cercetări în Galia de Sud, constatăm că profesorii continuă să-și exercite meseria, cel puțin în marile orașe. Dar o exercită ei oare în public? Problema a fost deja pusă; după lucrările lui Roger, se credea că învățământul public dispăruse în Galia pe la 430[133]. Cu toate acestea, trebuie să recunoaștem că istoricul se baza pe indicii foarte vagi și că el poate generaliza abuziv cazul profesorului lui Sidonius, care dădea lecții acasă[134]. Lampridius la Bordeaux, Domitius la Clermont, Sapaudes la Vienna, Viventiolus la Lyon apar ca profesori care strâng numeroși elevi în jurul lor. Ba mai mult, Sidonius, în două scrisori datând din 472-474, vorbește încă de instituțiile școlare. Pentru el, școala încă aparține cadrului municipal, la fel ca și tribunalul și birourile de percepție. El menționează chiar, în scrisoarea către Claudius Mamertus, „retorii municipali, titulari ai unei catedre" (*municipales et cathedrarios oratores*). Din nefericire, el nu menționează orașul, dar mărturia lui dovedește că școala publică încă mai exista în anumite centre. Astfel, putem să ne referim la sfârșitul școlilor publice din Galia cel devreme în 474[135].

De ce autoritate depindeau atunci profesorii? De puterea regală? Vom vedea mai departe că regii barbari manifestau destul de puțin interes față de studiile clasice. De municipalitate, ca în Italia? Cu siguranță, deoarece orașele căutau să păstreze cât mai multă vreme cu putință ceea ce făcea din ele mici Rome; instituțiile municipale nu au dispărut toate în același timp și, atâta vreme cât s-au menținut, școala a putut rămâne deschisă[136]. Când orașele nu mai puteau să se îngrijească de salariul unui profesor, părinții trebuiau să li se substituie și să-l plătească pe profesor, care atunci își exercita meseria cu titlu privat.

4. ÎN SPANIA ȘI ÎN AFRICA

Spania, dependența de Italia ostrogotă

Să ne terminăm cercetarea cu Spania și Africa. Din 476, Peninsula Iberică este împărțită între suebi și vizigoți, fără a fi însă ocupată în întregime[137]. Într-adevăr, unele regiuni, așa cum dovedesc hărțile arheologice și epigrafia, nu i-au văzut niciodată pe barbari[138]. Spania păstrează multe urme ale trecutului roman: drumurile romane, al căror traseu îl găsim încă în rețeaua rutieră spaniolă, au fost folosite de barbari. Marile orașe își păstrează decorul arhitectural roman[139]. În special în Betica, mai puțin răvășită decât celelalte provincii de războaiele din secolul al V-lea, tradițiile romane trebuie să se fi menținut[140]. Oare Spania,

care primise mult de la Roma în domeniul intelectual[141] și o răsplătise pe măsură, dându-i pe Seneca, Lucan, Quintilian, Marțial etc., putuse uita cultura romană[142]?

Ceea ce, fără îndoială, a permis Spaniei să-și păstreze tradițiile este influența ostrogoților în regatul vizigot. Bătuți de Clovis în 507, regii vizigoți au fost salvați de puternicul Theodoric. În 531, ostrogotul Theudis, care îndeplinea rolul de regent, chiar a fost numit rege și, până la moartea sa, în 548, și-a avut reședința la Barcelona[143]. Ostrogoții au extins în Spania opera de reorganizare pe care o întreprinseseră în Italia și au menținut astfel în această țară viața romană[144]. În special civilizația scrierii trebuie să fi supraviețuit până la sfârșitul perioadei vizigote, așa cum vom vedea mai departe[145].

„Renașterea vandală" în Africa

Cunoaștem mult mai bine centrele intelectuale din Africa vandală. În pofida confiscărilor de bunuri, în pofida persecuției religioase, romanii din Africa au rămas credincioși obiceiurilor lor de viață și cultură antică. De altfel, la sfârșitul secolului al V-lea, sub regii Gunthamund și Thrasamund, persecuțiile se răresc, barbarii se romanizează, iar romanii încep să tragă nădejdea păcii și, poate, a convertirii prinților lor[146]. Începând din acest moment apar, din nou, profesorii și literații; așa că s-a putut vorbi de „renașterea vandală"[147].

Școlile din Cartagina

Școlile din Cartagina, care au jucat un rol atât de mare în istoria culturii latine din timpul Imperiului, mai erau încă vestite când Genseric a ocupat orașul în 439[148]. Martianus Capella tocmai își redacta atunci enciclopedia, fără să-și dea seama că acest îndreptar, scris pentru instruirea fiului său, urma să fie cartea de căpătâi a școlarilor în cursul întregului Ev Mediu[149]. Tot pentru fiul său, medicul Cassius Felix adapta în latină, pe la 447, lucrările lui Gallenus[150]. Cucerirea vandală i-a surprins pe cartaginezii care, în pofida invaziilor, nu-și schimbaseră cu nimic obiceiurile. E posibil ca, în acest moment, școlile să fi intrat într-o perioadă de eclipsă. De altfel, exilarea sau arestarea senatorilor îi lipsea de o mare parte din clientelă.

Înțelegem atunci aplauzele literaților când, la sfârșitul secolului al V-lea, în vremea domniei lui Gunthamund, școlile și-au reluat activitatea. Gramaticul Felicianus este lăudat pentru faptul de a fi „readus în Africa literele fugare"[151], dar el nu este singurul. În vreme ce ne este necunoscut aproape totul despre corpul profesoral din Roma, putem cita mai multe nume de dascăli cartaginezi: Faustus, care-și ține școala în for și care l-a avut drept elev pe Luxorius[152], Coronatus, Cato, Calcidius și, poate, Pompeius[153]. În jurul acestor școli gravitează poeții.

Dracontius scrie exerciții de școală pentru *auditorium*-ul lui Felicianus, așa cum face Ennodius la Milano pentru Deuterius[154]. E posibil ca *Antologia latină*, florilegiu care grupează poeziile pleiadei africane, să fi fost compusă pentru nevoile școlii[155] în vremea domniei lui Hilderic. În manuscrisul care ne-a păstrat-o au fost adăugate o sută de enigme, compuse de *scolasticul* Symphosius. Acesta pare să fi fost un profesor african din această epocă, care muncea pentru elevii săi sau pentru eternii învățăcei care erau literații vremii sale[156]. Astfel, Cartagina merită pe deplin să fie numită, de către poetul Florentinus, orașul dascălilor și al învățăturii (*Carthago studiis, Carthago ornata magistris*)[157].

Viața școlară în provincie

Capitala Africii vandale nu a monopolizat întreaga viață școlară. În provincie încă mai existau școli destul de importante pentru ca din ele să fi ieșit cărturari de renume. În vremea lui Genseric, Victor din Vita își dobândise cultura literară în afara capitalei[158]. Pe la 480, Fulgentius, viitorul episcop de Ruspae, după ce-și începuse studiile în familie, a fost trimis într-o școală, aflată poate la Thelepte[159]. În provincie a predat, mai târziu, poetul și gramaticul Corippus, înainte de a se instala la Cartagina[160]. După recucerirea bizantină, din școlile din provincie au ieșit cărturari care mai apoi s-au pus în slujba Bisericii: viitorul chestor Iunilius, al cărui stil a păstrat o savoare antică, Primasus din Hadrumetum, Verecundus din Iunca[161].

Așadar, în Africa viața școlară s-a menținut mai temeinic decât în alte părți. De bună seamă, încercările literare ale poeților *Antologiei latine* nu au avut nici un viitor, dar nu acesta era esențialul. Istoricii care au vorbit de „renaștere" au fost, poate, prea orbiți de acest episod literar. Important este să constatăm că școala antică a supraviețuit ocupației vandale. Când Cartagina redevine „romană", Iustinian prevede întreținerea a doi gramatici și a doi retori[162]. Nu e vorba atât de o restaurare, cât de o etatizare a învățământului. Până la cucerirea Cartaginei de către arabi în 698, tinerii africani au avut posibilitatea să facă studii clasice. Drept urmare, Africa va contribui, așa cum vom vedea, la edificarea culturii occidentale.

III. Caracteristicile culturii clasice la începutul secolului al VI-lea

Această cercetare întreprinsă în diferitele regate barbare ne-a permis să vedem că pretutindeni cărturarii aveau încă mijloacele de a se instrui. Să pătrundem acum în interiorul școlii gramaticului și a retorului. Constatăm că programul și metodele de predare nu s-au schimbat.

Gramatica

La fel ca în secolele anterioare, cultura este esenţialmente literară şi oratorică. Pentru Cassiodor şi Ennodius, gramatica rămâne „baza literaturii, glorioasa mamă a elocinţei", „doica celorlalte arte"[163]. Ca şi în trecut, elevul începe prin studierea tratatelor de gramatică şi mai ales a celui al lui Donatus[164]. În acelaşi timp, pentru că gramatica duce la „arta de a vorbi bine după exemplul poeţilor şi al autorilor iluştri"[165], el trebuie să-şi îmbogăţească memoria şi să-şi formeze cultura generală citindu-i pe clasici. Se poate constata, dacă punem în evidenţă citatele sau reminiscenţele din scrierile lui Cassiodor, Ennodius, Arator, Avitus etc., că este vorba despre autori citaţi deja de Sfântul Augustin sau de Sidonius Apollinaris[166].

Retorica

Admis în clasa retorului, elevul este supus unor metode de învăţare la fel de tradiţionale: el învaţă, asemenea părinţilor săi, care sunt argumentele generale cerute de *inventio*, studiază cele şase părţi ale discursului şi, în cele din urmă, felul de a vorbi rafinat şi elegant[167]. El descoperă în acelaşi fel secretele metricii, pentru că proza ritmată este considerată o podoabă stilistică[168], studiază dialectica, instrument al elocinţei[169].

Trecând la practică, elevul nostru face exerciţii clasice: *suasoriae* şi *controversiae.* Aceste exerciţii, din care Ennodius şi Dracontius ne-au lăsat exemple, le amintesc pe de-a-ntregul pe cele ale lui Seneca tatăl şi rămân totodată întru totul artificiale[170]. De exemplu, trebuie să-şi închipuie discursurile Didonei, părăsită de Eneas, tânguirile lui Menelaus în faţa Troiei în flăcări, să judece un om care a pus o statuie a Minervei într-un lupanar sau pe un altul care a vrut să cumpere inocenţa unei vestale[171]. Învăţăcelul din secolul al VI-lea se complace într-o retorică ce ne pare fără rost, dar a cărei predare marchează întreaga literatură a epocii. Aşa cum s-a remarcat, Martianus Capella şi Fronto au servit drept modele mult mai mult decât Cicero şi Quintilian[172]. Se caută să se întrebuinţeze cuvinte rare, expresii obscure şi neobişnuite[173]. Şcoala din secolul al VI-lea are o răspundere covârşitoare pentru viitorul culturii occidentale: ea a păstrat tradiţia manierismului, ale cărui urme le vom regăsi în întreg Evul Mediu[174].

Erudiţia în secolul al VI-lea

La fel ca odinioară, cărturarul din secolul al VI-lea nu caută numai să fie *eloquentissimus*, ci vrea să fie şi *doctissimus*. Curiozitatea sa nu are limite, iar el colecţionează, în timpul numeroaselor lui lecturi, tot ceea ce îl poate îmbogăţi. Un om precum Cassiodor este însuşi tipul

eruditului. Paradoxal, urmele acestei erudiții le găsim în partea cea mai tehnică a operei sale[175]. Paradoxul nu este decât aparent, pentru că scrisorile redactate de cancelaria regală urmează, în cea mai mare parte, legile retoricii[176]. Interesant însă, Cassiodor nu alege corespondenții cei mai cultivați pentru a introduce digresiuni savante în scrisorile sale[177]. Boethius, Faustus, Symmachus nu sunt singurii care beneficiază de acestea: funcționarii, atașați de puțin timp unui serviciu particular sau unei provincii, află de la ministru lucruri curioase despre originea noilor lor funcții sau despre ținutul pe care-l administrează[178].

Dacă clasificăm pe genuri aceste diferite *excursus*, vedem că această curiozitate a lui Cassiodor se exercită în domenii foarte diverse: elogiul artelor liberale[179], descrierea unor regiuni din Italia[180] și a fenomenelor naturale care se găsesc aici (vulcanism, fântâni arzătoare)[181], informații privind viața animalelor (cameleonul, elefantul, potârnichea)[182], sau fabricarea unor produse (papirusul, varul, vinul ...)[183]. În general, pe Cassiodor îl interesează cu deosebire originea războiului, *annona*, moneda, literele, teatrul[184], sau născocirea unor produse precum pâinea, purpura și plumbul[185]. Citind aceste digresiuni savante, regăsim atmosfera literară a *Saturnaliilor* lui Macrobius, și totodată erudiția unui Sfânt Augustin[186].

Cassiodor este un erudit printre alții: tatăl consului Felix, un provensal, este lăudat pentru faptul de a fi studiat cu atenție originea lucrurilor naturale (*rerum quoque naturalium causas subtilissime perscrutatas*)[187]. Găsim la Ennodius evocarea poetică a vestitului izvor Aponus, pe care lui Cassiodor îi făcuse plăcere să-l descrie[188], și, la Avitus, o digresiune despre revărsările Nilului[189], temă clasică a „tratatelor despre natură". În *Comentariul despre imnurile religioase*, africanul Verecundus din Iunca îl trimite pe cititor la „istoriile învățaților fizicieni, Pliniu cel Bătrân, Solinus și mulți alții", și la cartea contemporană a lui Ioan din Constantinopol despre „firea animalelor"[190]. Pliniu cel Bătrân și Solinus sunt mereu sursele eruditului și vor rămâne încă mult timp.

Operele științifice nu sunt singurele pe care le disecă eruditul. Geografia rămâne ce era în secolele al IV-lea și al V-lea, fie o colecție de nume pentru uzul gramaticului, fie o suită de descrieri de călătorii, *itineraria*[191]. Istoria furnizează mereu *exempla* pentru retor sau pentru moralist[192]. Cu siguranță, erudiția scriitorilor noștri nu este atât de bogată ca aceea a înaintașilor lor, dar ea dovedește încă același gust de colecționar, gust pe care acești cărturari l-au transmis în Evul Mediu.

B. Sărăcirea și dezmembrarea programului

Așadar, supușii romani ai regilor barbari puteau să-și facă iluzii asupra culturii pe care o primeau sau o dădeau: aceasta era aparent cea pe care o avuseseră și o transmiseseră părinții lor. Însă ei nu păreau să-și

fi dat seama de sărăcirea din ce în ce mai mare a acestei culturi. Orele petrecute la gramatic şi la retor ne par a fi rămas adesea fără rod. Totuşi, să nu-i acuzăm pe aceştia că nu i-au putut învăţa să scrie o latină ciceroniană, într-o epocă în care limba latină suferea transformări în vocabular şi în sintaxă[193]. De fapt, autorii noştri au încercat mereu să respecte autoritatea clasicilor[194]. Însă ce le puteau reproşa aceşti clasici era sărăcia inspiraţiei, mascată de o excesivă complicare a formei.

Uitarea limbii greceşti

În viitor, va exista o sărăcire şi mai accentuată: necunoaşterea din ce în ce mai mare a limbii greceşti şi, drept urmare, renunţarea la un întreg aspect al culturii antice. Pierre Courcelle a arătat, pe bună dreptate, cum dispăruse cultura greacă în Galia la sfârşitul secolului al V-lea, după moartea ultimului său reprezentant, Claudianus Mamertus (474)[195], însă, dimpotrivă, a insistat asupra a ceea ce el numeşte „renaşterea elenismului sub ostrogoţi“[196]. De fapt, această „renaştere“ se reduce, în domeniul profan, la încercarea lui Boethius şi a grupului său, încercare de restaurare a unei culturi greceşti filosofice şi literare, care se termină printr-un eşec. Această lucrare remarcabilă, care a avut un atât de mare răsunet începând din secolul al IX-lea, n-a putut fi înţeleasă de contemporanii filosofului. Erau prea puţin numeroşi cei care citeau greceşte sau care chiar puteau să se ocupe cu traducerile ce se înmulţeau în această epocă[197]. Între lumea latină şi lumea greacă ruptura este acum aproape încheiată. Theodoric, cel puţin la începutul domniei sale, mai apoi fiica lui, Amalasuntha, au încercat să reînnoade legătura cu Bizanţul. Însă reacţia naţională gotică şi atitudinea pasivă a latinilor au provocat o sciziune politică şi culturală, pe care nu a mai putut-o remedia recucerirea realizată de Iustinian[198].

Singurul ţinut în care mai găsim un interes pentru greacă este Africa, dar nu se poate vorbi cu adevărat de studierea acestei limbi. Se adaptează, pentru publicul latin, romanele greceşti[199] şi tratatele de medicină eline[200]. Fidel unei tradiţii vechi[201], tânărul Fulgentius a învăţat greceşte, pe la 490, chiar înainte de a învăţa latina; Homer, Menandru îi erau familiari[202]. Dar, trecut de anii copilăriei, el n-a mai citit şi n-a mai vorbit această limbă străină[203]. Dacă greaca nu este în întregime uitată în Africa, aceasta se datorează faptului că unii catolici, persecutaţi de vandali, au păstrat legături cu Imperiul. Ei îşi aşteaptă de aici eliberarea şi pe bună dreptate, deoarece în 535 Iustinian recucereşte Africa. Supravieţuirea culturii greceşti, în această regiune a Occidentului, este deci legată de condiţii politice particulare.

Renunţarea la cultura filosofică ...

Uitând limba greacă, cărturarii din secolul al VI-lea n-au mai avut nici un contact cu cultura care le venise odinioară din Orient, cultura

filosofică. La sfârşitul secolului al V-lea, Sidonius Apollinaris, care nu avea spirit filosofic (îi lipsea mult pentru aceasta), putea înțelege încă opera lui Claudius Mamertus.

Câțiva ani mai târziu, nu mai era la fel. Lucrările lui Boethius nu mai interesează pe nimeni, în afară de câțiva intimi[204]. Cassiodor face elogiul traducătorului, dar îl ignoră pe filosof[205]. Ennodius, în corespondența lui cu Boethius, ruda sa, se interesează mai degrabă de achiziționarea unei case aflate în posesia filosofului, decât de opera acestuia[206].

Filosofia este atât de puțin familiară contemporamilor lui Boethius, încât o confundă cu ştiințele oculte pe care le condamnă Biserica şi statul[207]. Însuşi Cassiodor a contribuit la această confuzie, numindu-i „filosofi" pe cei care „spun că trebuie venerate soarele, luna şi celelalte astre"[208]. Cosmologia, dragă neoplatonicienilor[209], este şi ea suspectă. Boethius, care nu-şi ascundea gustul pentru această disciplină, a fost, după toate aparențele, acuzat, la procesul său, de a fi astrolog şi magician[210].

Când Ennodius şi Cassiodor folosesc cuvântul „filosofie", înțeleg prin aceasta „filosofia naturală", fizica şi medicina[211]. Un pasaj puțin cunoscut, extras din *Istoria goților*, de Iordanes, dă aceeaşi interpretare[212]. Amintind că un anume Deceneus le făcuse goților o inițiere filosofică, el precizează, reluând definiția clasică a stoicilor, că era vorba de etică, fizică şi logică. Apoi vorbeşte despre *practica* şi *theorica*, tot o diviziune clasică[213]. Totul e perfect, numai că, citind ceea ce Iordanes introduce în fiecare dintre aceste ramuri, suntem repede decepționați. Pentru el, filosofia se reduce la cunoaşterea fenomenelor fizice: cele douăsprezece semne ale zodiacului, mişcarea de revoluție a lunii şi a soarelui, studiul vegetației. Acestea sunt *doctrinae philosophiae* în care au fost instruiți vechii goți. Oare urmaşul lor, Theodoric, nu voia şi el să treacă drept un rege filosof, când îşi întreabă ministrul în legătură cu asemenea probleme[214]? Vedem că filosofia se reduce la fizică şi chiar la o formă degradată a fizicii, pentru că aceasta regăseşte acea *eruditio* despre care deja am vorbit.

... şi la cea ştiințifică

Suntem departe de gândirea profesorilor eleni, care vedeau în filosofie încununarea artelor liberale; Boethius încercase să reînvie această teorie, deoarece, în prefața la tratatul său *De arithmetica*, scrie că la filosofie duc patru discipline: aritmetica, muzica, geometria, astronomia; aceste patru căi esențiale formează ceea ce el numeşte *quadrivium*, termen care face carieră în Evul Mediu[215]. Era schițat şi un program de studii ştiințifice. Pentru ca acesta să fie aplicat, Boethius tradusese textele esențiale care erau studiate în această epocă în Orient[216], dar probabil nu era citit. Nici Cassiodor nu are decât cunoştințe foarte vagi despre diferitele ramuri ale *quadrivium*-ului; Ennodius din Pavia

leagă, în mod curios, aritmetica de retorică[217]. În Africa, Fulgentius prezintă un tablou fantezist al artelor liberale, în care intră astrologia, medicina, arta prezicerii în măruntaie (*haruspicina*) şi alte ştiinţe care, cu siguranţă, pentru el nu au nici o semnificaţie[218]. Ştiinţele exacte nu mai prezintă nici un interes. Numai ştiinţele aplicate – o s-o spunem mai departe – încă mai reţin atenţia[219].

Atunci, putem oare vorbi de o „renaştere intelectuală" în regatele barbare? Istoricii au fost atât de uimiţi că, după invazii, nu s-a renunţat total la studii, încât au crezut într-o renaştere. Da, şcoala antică există încă. Acolo unde dispare învăţământul public, învăţământul privat îi preia metodele. Însă menţinerea tradiţiilor învechite ale şcolii, dezmembrarea din ce în ce mai mare a programului de studiu nu lasă să se prevadă nimic bun pentru viitor. Şcoala antică n-a putut urca panta pe care a pornit din secolul al IV-lea. Culturii pe care o răspândeşte îi lipsesc strălucirea şi viaţa. Drept urmare, ea pare serios ameninţată.

IV. Cultura clasică ameninţată

Cultura seculară

Această cultură, aşa cum am văzut, este privilegiul aristocraţiei. Toţi elevii, toţi cărturarii pe care i-am prezentat provin într-adevăr din clasele senatoriale romane şi provinciale. Ca şi odinioară, scopul studiilor nu este numai de a-ţi mobila spiritul şi a-ţi forma caracterul[220], ci şi de a dovedi că eşti demn să aparţii societăţii înalte[221]. Tânărul, format intelectual şi moral, poate pătrunde atunci în cercurile literare[222]. El pune în slujba relaţiilor lui mondene cunoştinţele sale literare şi profită de o călătorie[223], de un cadou trimis sau primit[224], de o căsătorie[225] sau de un deces[226] pentru a-şi arăta talentele poetice sau erudiţia. Prieteniile care-i unesc pe membrii acestor cercuri sunt înainte de toate prietenii literare: se schimbă „scrisori artistice" care, din nefericire pentru istoric, nu ne spun nimic despre evenimentele ai căror martori sunt autorii lor şi nu sunt decât complimente, glume mondene sau sfaturi literare[227].

Cărturarii noştri par eterni învăţăcei sau neobosiţi pedagogi. Ennodius cere de la corespondenţii săi *dictiones*[228], le critică stilul[229] sau cere o părere despre al său, dar se supără ca un profesoraş când descoperă o greşeală în vreunul dintre poemele sale[230]. Ministrul Cassiodor, aşa cum am spus, îşi deschide comoara erudiţiei când le scrie subordonaţilor săi[231].

Unii înalţi funcţionari colecţionează cărţi preţioase[232] şi-şi ocupă timpul liber cu revizuirea, precum gramaticii, a manuscriselor cu texte prost redactate[233].

Destinul acestei culturi mondene, care rămâne izolată, depinde de existența clasei aristocratice. Apare o criză politică, criză care cuprinde această categorie socială, iar cultura clasică riscă să dispară.

Lipsa dispoziției pentru studiu

Această dispoziție a suferit deja de pe urma invaziilor din secolul al V-lea. Oamenii instruiți în ultimii ani ai secolului al V-lea deja nu mai au cultura contemporanilor lui Sidonius. Ce se va întâmpla atunci cu copiii lor? Profesorii sunt puțin numeroși și sunt obligați să predea și gramatica și retorica, confundând astfel învățământul secundar și învățământul superior. Elevii, și ei puțin numeroși, duc lipsă de emulație și nu par să fie prea interesați de ceea ce fac, astfel încât zelul tânărului Boethius pentru învățătură este considerat de Ennodius ceva excepțional[234]. Diaconul milanez se plânge cel mai adesea de lenea tinerilor săi corespondenți[235]. Departe de el, aceștia nu mai fac nimic, iar unul dintre ei, nepotul său, Parthenius, profită de absența senatorului Faustus, căruia îi era încredințat, pentru a chefui[236]. În Galia, Ruricius îi reproșează fiului său că „se gândește prea mult la inima fetelor și la Bachus“[237]. De la Constantinopol, gramaticul Priscian, scriindu-i lui Symmachus, îi urează acestuia să poată trezi zelul tinerilor romani[238].

Acestea nu sunt simple clișee, absența unor mari producții literare fiind o dovadă a lipsei de interes pentru studiu. Unii elevi sunt chiar dezgustați de tot ceea ce are cultura artificial și monden. Astfel, tânărul Benedict din Norcia, abia instalat la Roma, fuge, în jurul anului 500, de oraș și de școală, înspăimântat de ceea ce urma să învețe[239].

Părăsirea centrelor de studiu urbane

Fără îndoială, avea motive mai întemeiate decât toți învățăceii[240]. Aceștia, după ce petrecuseră ceva timp în școli, se mulțumeau adesea să se întoarcă la moșiile părinților lor și să uite tot ce învățaseră. Cassiodor se plânge de acest lucru într-o scrisoare datată în 527: „La ce servește faptul că atâția oameni șlefuiți de studiile literare rămân ascunși? Copiii lor caută să frecventeze școlile secundare și ar putea deveni repede buni pentru activitățile din for; îndată ce revin în locuințele lor de la țară, încep să nu mai știe nimic. Fac progrese la școală, ca să uite tot. Se instruiesc, ca să nu se sinchisească de nimic și, iubindu-și ogoarele, nu știu să se iubească pe ei înșiși“, și, în încheiere: „Este de-a dreptul scandalos ca un nobil să-și educe copiii în plin deșert“[241]. Cassiodor vedea corect. Părăsirea orașelor de către aristocrați risca să aducă prejudicii culturii literare. Instalați pe proprietățile lor rurale, pe tineri îi păștea primejdia de a nu se mai interesa decât de randa-

mentul gospodăriilor lor. Chiar dacă au o bibliotecă, nu vor lăsa ei oare, la fel ca acei episcopi mai mult bibliofili decât culți, despre care ne vorbește Caesarius din Arles[242], închise în dulapuri *codices* bine legate?

Ce l-ar fi putut reține pe elev în oraș și i-ar fi dat zelul necesar era promisiunea unei cariere care să i răsplătească efortul. În Imperiul Târziu, ținta imediată a studiilor clasice era o slujbă în administrația publică[243], și lui Cassiodor îi plăcea să spună că era mereu așa[244]. Puteau oare elevii să mai spere că vor avea acces la posturi înalte? Totul depindea atunci de politica guvernanților de atunci, de prinții barbari, și de atitudinea lor față de educația clasică.

Capitolul II

BARBARII ŞI CULTURA ANTICĂ LA ÎNCEPUTUL SECOLULUI AL VI-LEA

Am amintit mai sus în ce fel aşezarea barbarilor în regiunile mediteraneene nu transformase de fapt cadrul vieţii romane. Dominaţia politică a năvălitorilor nu dusese la dispariţia învăţământului şi a culturii clasice. Oare barbarii, pentru că se socot urmaşi ai împăraţilor, au văzut avantajele acestei formaţii intelectuale, sau, dimpotrivă, au ignorat-o din dispreţ sau din neputinţă?

Întrebarea trebuie pusă. Într-adevăr, adoptarea culturii învinşilor de către poporul învingător este un fapt istoric bine cunoscut. Ştim că „barbarul Latium", triumfător asupra Greciei, n-a fost singurul care să fi recunoscut superioritatea culturală a popoarelor supuse: mongolii, triumfători asupra chinezilor, aztecii, învingători ai toltecilor, au făcut la fel.

Se va aduce obiecţia că germanii, obişnuiţi cu o viaţă aspră de războinici şi de ţărani, nu aveau aceeaşi capacitate de adaptare. Totuşi, în secolul al IV-lea şi la începutul celui de-al V-lea, conducătorii barbari stabiliţi în Imperiu şi-au uitat repede originea pentru a se lăsa câştigaţi de prestigiul culturii latine[1].

Vor rămâne oare conducătorii barbari fideli acestei tradiţii? Istoricii germani au crezut acest lucru, dar au avut foarte des tendinţa de a da, pentru secolul al VI-lea, răspunsul care era valabil pentru secolele precedente. În plus, trebuie făcută distincţia între protecţia pe care prinţii puteau s-o acorde cărturarilor şi formaţia intelectuală pe care erau în măsură să o aibă ei înşişi. Au fost ei oare simpli mecenaţi sau au fost ei înşişi cărturari? În sfârşit, a fost oare aristocraţia barbară sedusă de cultura clasică?

I. Regii barbari şi educaţia clasică

A. Regii vizigoţi

Deşi curtea din Toulouse fusese, în prima jumătate a secolului al V-lea, favorabilă cărturarilor[2], n-a mai fost la fel începând cu domnia lui

Euric (466-484). Acest rege era, înainte de toate, soldat şi, datorită cuceririlor lui, regatul vizigot a atins cea mai mare extindere[3]. În plus, fanatismul religios al lui Euric constituia un obstacol pentru un schimb posibil cu cărturarii romani. La curtea lui, nu cunoaştem cărturari, cu excepţia ministrului său Leon, deoarece nu numai că nu le acorda vreo pensie, ci le încredinţa sarcini militare[4]: Namatius trebuie să fi comandat o parte a flotei[5], iar Victorius a ajuns guvernator al oraşului Clermont, care i se predase[6].

Sidonius Apollinaris, prinţul cărturarilor galo-romani, care apărase zadarnic oraşul împotriva vizigoţilor, după înfrângere, a fost închis într-o fortăreaţă. El a încercat să recâştige bunăvoinţa regelui, adresându-i un poem măgulitor şi compunând câteva versuri pentru un *missorium*, oferit reginei Ragnahilde, dar ne putem îndoi de succesul acestor dedicaţii[7]. Puţin mai târziu, într-adevăr, el a refuzat să scrie o istorie a goţilor, aşa cum îl îndemna prietenul său Leon din Narbonna[8].

De altfel, putea oare regele Euric să-l înţeleagă pe Sidonius? El trebuie să fi ştiut prost latineşte, pentru că a avut nevoie de un tălmaci pentru a-i răspunde solului împăratului Iulius Nepos[9]. Urmaşul lui Euric, Alaric II, care, după Isidor din Sevilla, şi-a petrecut tinereţea în trândăvie şi petreceri[10], nu arată nici el mai mult interes pentru cultura latină, decât tatăl său. Juriştii săi, compilând Codul lui Theodoric pentru a face un compendiu, *Breviarul lui Alaric*, au putut lăsa la o parte articolele referitoare la profesori şi la învăţătură[11].

B. Regii burgunzi

Dacă trecem la curtea regilor burgunzi, mai toleranţi faţă de catolici, găsim, pe lângă prinţi, galo-romani şi, printre ei, câţiva cărturari: poetul Heraclius, chestorul Pantagathus, care a fost fără îndoială retor la Vienna[12], şi mai ales Avitus din Vienna, despre care deja am vorbit. Totuşi, în nici un moment, Gundebad şi Sigismund nu au jucat rolul unor mecenaţi. Instrucţia lor, orice se va fi spus despre ea, pare într-adevăr destul de elementară.

Gundebad era, după Ennodius, priceput la vorbă[13], dar acest lucru nu înseamnă că învăţase retorica şi dialectica[14]. Nu putem spune că avea o cultură filosofică, pentru că, după moartea fiicei lui, Avitus îi recomandă să aibă „o seninătate demnă de un filosof“[15]. Nu ştie greceşte[16]; pe de altă parte, nimic nu ne spune că ar fi citit autorii latini profani. Pasajul din Avitus invocat pentru a susţine această teză este descumpănitor: voind să-i explice regelui sensul lui *missum facitis* („concediaţi“), îi spune că a putut citi această expresie în autorii profani şi adaugă imediat: „numai dacă, părăsind citirea lor din pricina ocupaţiilor voastre, acest lucru a scăpat memoriei voastre“, frază de curtean care pare încărcată cu o ironie politicoasă[17]. Dacă Gundebad avea o instruire temeinică, episcopul de Vienna ar fi fost cel dintâi

care să-l felicite, aşa cum era obiceiul în epocă. Singurul domeniu în care se exercită curiozitatea intelectuală a lui Gundebad este, cum vom vedea mai departe, cel al religiei[18]. Fiul său, Sigismund, a avut aceleaşi preocupări; dacă e adevărat că Avitus a fost preceptorul lui, a fost doar în materie de religie[19].

Astfel, a vorbi despre „protecţie şi încurajare a culturii latine"[20], în legătură cu activitatea regilor burgunzi, pare cam fără temei. Aceştia nu au făcut decât să accepte pasiv ceea ce exista încă, deoarece nu puteau face nimic altceva.

C. Regii vandali

În mod paradoxal, suveranii vandali, arieni convinşi şi persecutori, au lăsat impresia unor prinţi cărturari, cel puţin începând cu Thrasamund (496-523). Până atunci, vandalii nu erau cunoscuţi ca fiind favorabili culturii latine; aşa cum spunea Fulgentius regelui, ei „revendicau ignoranţa ca fiind caracteristica lor proprie"[21]. Genseric ştia poate latineşte[22], însă condiţiile instalării sale în Africa nu puteau să atragă stima cărturarilor. După el, prinţii vandali s-au romanizat. Printre urmaşii lui Genseric cunoaştem cel puţin doi cărturari: un nepot al lui Huneric[23] şi Thrasamund. Despre Gunthamund nu ştim decât că l-a aruncat în închisoare pe poetul Dracontius, vinovat de a fi slăvit gloria unui prinţ străin mai mult decât pe cea a Asdingilor[24].

„Regele Thrasamund, dimpotrivă, este lăudat de poeţi. El se căsătorise cu sora lui Theodoric, Amalafride. Crescută la curtea bizantină, în anturajul împărătesei Ariadna[25], prinţesa trebuie să fi contribuit la deschiderea curţii Cartaginei pentru cărturari. Pe de altă parte, Thrasamund putea imita mecenatul cumnatului său[26]. Din nefericire, toate acestea nu ne spun prea mult despre cultura prinţului[27]. Poetul Florentinus, care a făcut o descriere idealizată a dulcelui trai de la Cartagina, nu ne spune nimic despre acest lucru[28]. Ştim doar că regele se interesa, ca şi Gundebad, de problemele religioase. Continuând să-i persecute pe catolici, el i-a cerut episcopului Fulgentius din Ruspe să răspundă la unele probleme de teologie[29]. Această iniţiativă a bucurat inima episcopului care-l şi vedea pe rege „promovând studiile în neamul barbar"[30].

Din păcate, îşi făcea doar iluzii. Chiar sub urmaşul lui Thrasamund, Hilderic, care, prin mama sa, era nepotul împăratului Valentinian III, şi întru totul devotat Bizanţului, singurii cărturari au fost romani[31]. Noutatea constă în faptul că poeţii erau bine primiţi, nu numai de rege, ci şi de unii aristocraţi vandali[32]. Astfel, constatăm că şi cei mai romanizaţi prinţi vandali nu au contribuit câtuşi de puţin la patronarea unei „renaşteri" literare. Ei i-au lăsat pe poeţii de curte să le cânte osanale, iar pe clerici să spere, de altfel zadarnic, că se vor converti la catolicism[33].

Theodoric, cel din urmă dintre prinții barbari stabiliți în Occident, ne apare, dimpotrivă, ca un veritabil mecena. E adevărat că pusese stăpânire pe Italia, izvor și vatră a culturii latine. Dar, în același timp în care scăpa de la distrugere monumentele romane, acest „nou Traian“[34] a protejat scriitorii și le-a asigurat un salariu profesorilor din școlile de la Roma[35]. O dată ce am constatat decăderea învățământului, putem cu greu să vorbim de o „renaștere ostrogotă“; să recunoaștem cel puțin că prințul barbar a văzut avantajul culturii clasice. Fără îndoială, Theodoric a avut norocul să găsească romani care să-l ajute în împlinirea acestei misiuni și printre aceștia pe senatorul Cassiodor, căruia barbarul era dispus să-i urmeze sfaturile.

Să examinăm, așadar, după mulți alții, care era nivelul de instruire al lui Theodoric. E o problemă care i-a pasionat și îi pasionează pe istorici.

Instruirea lui Theodoric...

Era oare regele, așa cum au afirmat unii, analfabet[36]? Această părere se bazează pe un singur text care a fost luat strict *ad litteram*: un cronicar anonim îl consideră, în două rânduri, pe rege un incult și povestește că, neștiind să scrie, se folosea de un model din aur, în care era gravat cuvântul „legi“ și pe care pana sa îl urma întocmai atunci când trebuia să semneze un act[37]. Mulți istorici l-au crezut pe cronicar; alții, și în special istoricul german Schmidt, n-au văzut aici decât calomnia și, fără îndoială, pe bună dreptate. Cronicarul citat este, într-adevăr, în multe privințe, în mod evident ostil lui Theodoric. În plus, el pare să nu fi înțeles întrebuințarea peceții regale, care trebuie să fi semănat cu aceea de care se folosea cancelaria bizantină[38]. Celebra anecdotă este, după părerea mea, prea suspectă pentru a fi edificatoare, cu atât mai mult cu cât avem alte izvoare care ne fac dovada instruirii regelui.

Ele ne spun că, în tinerețe, de la opt la optsprezece ani, Theodoric a fost ținut ostatic la curtea de la Constantinopol. Acest tânăr dotat (*puerulus elegans*)[39] a câștigat prietenia împăraților, care l-au făcut să beneficieze de instruirea pe care o primea un tânăr aristocrat pentru a-și ține rangul printre cărturari[40]. Theodoric a păstrat amprenta acestei instruiri, iar un pasaj dintr-o scrisoare a lui Cassiodor ne aduce dovada. Într-adevăr, acesta povestește că regele, când, obosit de treburile publice, voia să se relaxeze, îi cerea să-i citească maximele Înțelepților Antichității, să-i vorbească despre cursul stelelor, despre mișcările mării și despre minunile izvoarelor, astfel încât să poată fi numit „rege filosof“[41]. Ca și alți cărturari ai vremii sale, el nu reținea din filosofie decât fizica sau, mai exact, ciudățenia fenomenelor naturale neobișnuite.

Să remarcăm că Theodoric nu pretindea numai că-i imită pe eruditii romani, ci și voia să reia tradiția strămoșilor săi goți care, la școala

lui Deceneus, s-au apucat să filosofeze[42] și au devenit astfel „cei mai instruiți dintre toți barbarii și aproape aidoma grecilor"[43]; cel puțin asta povestește istoricul oficial, la cererea regelui[44]. Goții erau demni să ocupe ținuturile italice, iar prinții lor trebuie să fi rămas preocupați de activitățile intelectuale, așa cum erau toți prinții civilizați.

... *și a familiei sale*

Prima datorie a unui rege cultivat este să-i dea familiei sale o instruire temeinică. Asta a făcut și Theodoric și, cu siguranță, a fost mai exigent decât cu sine însuși. Fiica lui, Amalasuntha, care avea să-i urmeze la tron în 526, învățase nu numai latina, ci și greaca. Elogiul pe care i-l aduce Cassiodor ne face să credem că avea o cultură peste medie[45]. Ea cunoștea valoarea culturii clasice, deoarece, la începutul domniei sale, a încredințat instruirea fiului ei unui preceptor roman[46].

Copiii Amalafridei, sora regelui și soția vandalului Thrasamund, au primit și ei o instruire foarte bogată: Amalabriga, pe care Theodoric a măritat-o cu regele turingilor, este numită *litteris docta, moribus erudita* „cunoscătoare a literaturii, cu obiceiuri rafinate"[47]. Fratele ei, Theodat, mare moșier în Toscana, apoi asociat la tron al Amalasunthei[48], căpătase, datorită lecturii, o mare înțelepciune și o mare stăpânire de sine. Roma putea spune că „nu avusese niciodată un rege atât de cult"[49]. Istoricul bizantin Procopius ne spune că acest prinț era mai instruit în filosofia lui Platon decât în știința militară[50].

Într-adevăr, acest rege, mai mult cărturar decât strateg, nu a știut să-și apere regatul de incursiunile lui Iustinian. Detronarea și moartea lui Theodat (536) marchează o dată importantă pentru istoria acestei perioade. Pentru noi, această dată semnifică sfârșitul unei experiențe: adoptarea culturii clasice de către prinții barbari.

Ultimii regi ostrogoți, ostili culturii romane

Ultimii regi ostrogoți care au urmat Amalilor au fost nu numai străini acestei culturi, așa cum au fost regii vizigoți și burgunzi, ci chiar ostili. Cassiodor a putut, o clipă, să-și facă iluzii și să joace încă o dată pe lângă Vitiges, rolul de sfetnic cărturar. Însă, dacă l-a lăudat pe rege, a făcut-o doar pentru calitățile lui militare[51]. Înțelegând că nu slujea decât un soldat brutal, el s-a hotărât să-l părăsească în 537[52].

Totila, care după înfrângerea lui Vitiges a reluat lupta împotriva Bizanțului (542), era și el străin de cultura și civilizația romană. Proiectase el, oare, așa cum pretindea un istoric grec necunoscut[53], să instituie în Italia învățarea limbii gotice? Nu e sigur, dar nici imposibil. Această încercare nu este în contradicție cu politica net antiromană a acestui rege, căruia, după prima cucerire a Romei, i-a trecut o clipă prin minte să distrugă orașul (546) și, cel puțin, l-a evacuat total[54].

S-a spus că, ajuns stăpân al Romei pentru a doua oară în 550, el a reluat tradițiile romane, organizând o cursă de care în *Circus Maximus*. De fapt, așa cum notează Procopius, căruia îi datorăm această informație, a organizat această competiție sportivă mai ales pentru a-și antrena oamenii în vederea campaniei din Sicilia pe care o pregătea[55].

Astfel, atitudinea ultimilor regi ostrogoți față de cultura romană nu are aici o asemănare cu aceea a prinților din familia Amalilor. Fără îndoială, împrejurările politice explică această opoziție, dar îi putem găsi și o altă cauză: Vitiges, Totila proveneau din aristocrația gotică și reprezentau tendința acestei clase care, cum vom arăta îndată, s-a ținut în mod voit departe de cultura romană, cel puțin în manifestările ei intelectuale.

II. Aristocrația barbară și educația clasică

A. Barbari romanizați

Avem puține informații despre modul de viață al celor din suita regilor barbari care formau o aristocrație de războinici și de funcționari[56]. Totuși ne este îngăduit să credem că unii dintre ei, așezați pe pământurile romane, au adoptat obiceiurile bogaților romani. Ei au știut mai întâi să profite de confortul material pe care l-au găsit[57]. Dispuneau de o mulțime de servitori aflați pe domeniile confiscate romanilor[58], și-l putem crede pe Theodoric când spune că „romanul sărac îl imită pe got, bogatul got îl imită pe roman“[59]. Dacă prinții barbari au cantonat dinadins în anumite regiuni puțin romanizate cea mai mare parte a poporului cuceritor, unii nobili germani mai accesibili pentru civilizația romană s-au apropiat de învinși, fără ca, prin aceasta, să fuzioneze cu ei.

Adoptarea latinei

Epitafurile relativ numeroase care au fost adunate[60] ne arată că barbarii căutau să se confunde cu romanii până și în moarte. Aceste inscripții sunt scrise în latină și, până acum, arheologii nu au descoperit epitafuri în limba gotică[61]. În plus, barbarii își atribuie titlurile obișnuite romanilor, *vir honestus, vir venerabilis, vir illustris, spectabilis femina* etc., și, în lipsa numelui propriu, ar fi greu să-i deosebim de autohtoni. De asemenea, cataramele centiroanelor burgunde găsite au devize în latină și nici una în limbă barbară[62]. Din limba germanică nu ni s-au păstrat decât câteva cuvinte într-o epigramă din *Antologia latină*[63] și în două semnături ale unor acte de la Ravenna[64].

Au învățat oare germanii latina după exemplul regilor? Probabil. Comiții, *saiones* trimiși în misiune pe lângă funcționarii romani, cu-

noşteau neapărat câteva fraze latine, ceea ce ştie în cele din urmă orice ofiţer sau chiar soldat, într-o ţară ocupată. De altfel, trebuie notat că în textele noastre nu se face nici o menţiune despre vreun tălmaci[65].

Adoptarea cutumelor juridice

Această romanizare a unor barbari este confirmată de legile compuse, la cererea lui Euric, Gundebad sau Theodoric, pentru popoarele lor. Aceste legi sunt scrise în latină şi unele capitole prevăd cazul în care barbarii ar vrea să alcătuiască acte juridice: donaţii, testamente, acte de vânzare, după cutuma romană[66]. Ceea ce presupune o anume familiarizare a aristocraţilor germani cu cultura romană. Aceste legi nu au rămas literă moartă, deoarece papirusurile italice din această epocă amintesc goţi care vor să facă un act şi subscriu semnând[67] sau punându-şi pecetea[68]. În sfârşit, unii barbari îşi păstrau arhivele personale închizându-le, ca romanii, în *scrinia*[69].

Este sigur, aşadar, că aristocraţii barbari s-au romanizat destul de repede. Dar este foarte limpede că nu poate fi vorba decât de o minoritate, majoritatea barbarilor păstrându-şi tradiţiile proprii.

B. Aristocraţia refuză să adopte cultura clasică

A încercat oare această minoritate să imite aristocraţia romană în ceea ce avea ea mai original, şi anume cultura sa clasică? Unii conducători barbari au făcut-o, după cum am văzut, în secolul al IV-lea şi la începutul celui de-al V-lea, când erau în slujba Imperiului. Or, nu mai găsim nimic de acest fel la sfârşitul secolului al V-lea şi în secolul următor. Nici o urmă de interes pentru literatura latină, nici la vizigoţi, nici la burgunzi şi nici chiar la ostrogoţi.

Indiferenţa aristocraţilor barbari pentru studiile clasice

Nu găsim nici un got, nici un burgund, printre corespondenţii lui Ennodius, Avitus sau Ruricius[70]. Aceşti cărturari nu încearcă să-i iniţieze pe barbari în literatura latină. Când Sidonius ne spune că trădătorul Seronatus o preda goţilor[71], e un fel de a spune că ordinea lucrurilor era răsturnată. Scriitorul arvern era mult prea conştient de prăpastia care-l despărţea pe barbar de cărturarul roman pentru a crede că un asemenea lucru se putea realiza. Ce nu era posibil în epoca lui Sidonius era cu atât mai puţin în cea a lui Ennodius. Înalţii funcţionari pe care-i vedem la curtea din Ravenna, *maiores domus*, Gudila şi Bedeulf[72], comitele Arigern[73], Pitzia[74] şi chiar sfetnicul Tuluin, care fusese crescut la curtea regelui[75], nu arătau nici un interes pentru cultura clasică.

Cazul lui Iordanes

Singurul got care, după ştirea noastră, se dovedeşte a fi scriitor este Iordanes, căruia îi datorăm un rezumat al *Istoriei romane* şi o compilaţie a *Istoriei goţilor* scrise de Cassiodor. Or, acest personaj, după toate aparenţele, nu trăia în Italia, ci în Imperiul de Răsărit, şi trebuie să-l fi cunoscut pe Cassiodor la Constantinopol[76]. Ba chiar a recunoscut singur că n-a trecut prin şcoala romană, ceea ce cu siguranţă dovedeşte şi stilul său. Dacă totuşi dobândise o cultură latină, o făcuse în calitate de secretar (*notarius*) al unui prinţ ostrogot, numit *magister militum* de către administraţia imperială[77].

Şcolile romane închise barbarilor...

Cum ar fi putut oare aristocraţii goţi să aibă o instruire latină când prinţul lor le interzicea să frecventeze şcolile romane? Într-adevăr, după Procopius, reprezentanţii aristocraţiei, nemuţumiţi s-o vadă pe regina Amalasuntha încredinţându-şi fiul unui pedagog roman, i-au amintit că tatăl ei, Theodoric, nu le îngăduise niciodată goţilor să-şi dea copiii la şcoala romană[78]. Această interdicţie a fost cu siguranţă formulată: ea corespunde politicii acestui rege barbar care, în calitate de rege al Italiei, accepta pentru el şi familia lui cultura romană, însă o refuza poporului său, pentru a-i păstra originalitatea. La contactul cu unii aristocraţi romani, barbarii şi-au putut rafina obiceiurile după cele antice, dar nu au putut trece dincolo de porţile şcolilor şi, drept urmare, au rămas străini de adevărata cultură clasică. În afara şcolii, această cultură era, pentru barbari, greu de dobândit.

... dar nu în Africa

Avem o dovadă *a contrario* a acestui fapt, dacă ne întoarcem către regatul vandal. Doar acolo găsim aristocraţi barbari sensibili la poemele adresate lor de cărturarii romani[79]. Aceşti aristocraţi au fost cu siguranţă câştigaţi şi mai mult de civilizaţia romană, cel puţin la începutul secolului al VI-lea. Procopius ne spune că erau pasionaţi de teatru, hipodrom, dansuri, mimi[80]. Trăind la Cartagina, ei au putut să frecventeze şi şcolile. Într-adevăr, Dracontius ne spune că gramaticul Felicianus îi primea în *auditorium*-ul lui atât pe tinerii vandali cât şi pe cei romani[81]. Acesta este un lucru excepţional, care-şi are explicaţia în epocă şi loc. Ne aflăm la sfârşitul secolului al V-lea, în momentul în care şcolile îşi reiau activitatea, şi mai cu seamă ne aflăm la Cartagina, centru de cultură privilegiat.

La sfârşitul acestei cercetări, rezultă că, în afara încercării familiei regale a Amalilor şi a unor vandali, regii şi aristocraţii barbari nu au vrut să-şi însuşească ceea ce făcea gloria romanilor, studiile clasice. Îşi dădeau ei, oare, seama de zădărnicia studiilor literare? Poate. Tre-

buie însă să distingem o cauză pozitivă a acestui refuz. Aristocrația barbară avea propria sa cultură și îi rămânea credincioasă. Mulțimea barbară forma în Occident o minoritate care, pentru a-și păstra forța, refuza să fuzioneze cu populația romană. Aristocrația a ținut să-și păstreze originalitatea și să le dea copiilor săi o educație conformă tradiției germanice.

C. Educația tineretului barbar

Educația militară

Societatea germanică era o societate războinică, educația pe care o primeau tinerii era în primul rând militară. Antrenamentul fizic reprezintă, în timp de pace, principalul element al acestei educații. Theodoric le amintea goților că trebuiau să supravegheze educația fizică a copiilor lor[82] și că un copil putea obține dreptul de a fi major mai degrabă prin virtuțile sale războinice decât prin lege[83]. Generalul Tuluin, care, după Cassiodor, și-a petrecut copilăria la curte, a devenit poate la Ravenna instructorul tineretului gotic[84]. Într-adevăr, ca în orice societate războinică, curtea regelui îi atrăgea pe adolescenții dornici să-l slujească pe prinț și, cine știe, să obțină funcția de scutier (*spatarius*), punct de plecare pentru cariere strălucite[85]. În mijlocul acestor tineri a fost educat Athalaric după concedierea preceptorului roman[86]. Și la celelalte curți barbare găsim aceste grupuri de tineri războinici crescuți în tovărășia prințului[87]. Numai vandalii au neglijat antrenamentul militar al tineretului lor și au plătit extrem de scump această renunțare[88].

Educația morală

Educația militară se completa cu o formare morală. Barbarii le arătau copiilor lor exemple pe care trebuiau să le urmeze, amintindu-le virtuțile eroilor naționali. Știm că, deja de mult timp, povești și legende se transmiteau din generație în generație sub formă de cântece[89]. Tinerii ostrogoți aveau destule modele de imitat, de la regele Berig, care i-a scos pe goți din Scandinavia, până la prinții contemporani, și mai ales Theodoric[90]. Ne-ar plăcea să știm cum i se înfățișa tineretului tipul de erou germanic, dar, din nefericire, dacă ne este cunoscută existența cântecelor naționale în această epocă, nu le cunoaștem conținutul[91]. Tânărul „Dietrich din Berna", care nu este altul decât Theodoric, trebuie să fi devenit destul de repede erou național, însă nu putem spune dacă legenda lui a urmat imediat morții regelui ostrogot[92].

Formația religioasă

Cel de-al treilea aspect al educației barbare era formația religioasă. Chiar dacă o cunoaștem foarte puțin, nu putem s-o trecem sub tăcere; mai

ales ea este aceea care a împiedicat aristocrația germanică să fuzioneze cu aristocrația romană. Să nu uităm că germanii despre care vorbim sunt arieni; bisericile lor, atât cât le putem cunoaște, par să fi fost bine organizate[93]. Regii, precum Euric sau Gundebad, erau, am mai spus-o, puțin cultivați, dar pasionați de problemele religioase[94]. Regele burgund, în particular, discuta cu Avitus din Vienna sau cu poetul Heraclius[95] probleme privitoare la Sfânta Treime și cerea explicații despre pasaje din Biblie. Până la moarte, el a ezitat între doctrinele clericilor catolici și cele ale clericilor arieni[96]. Vandalul Thrasamund a fost mai intolerant decât Gundebad, însă îi plăcea și lui să discute teologie cu catolicii. L-a rechemat din exil pe Fulgentius din Ruspe pentru a putea avea un adversar demn de el[97]. Cu excepția ultimilor ani de domnie, Theodoric a arătat respect față de religia mamei sale[98]. Acest lucru nu a împiedicat controversele dintre arieni și catolici. Grigore din Tours evocă o discuție între un preot arian și doi diaconi catolici din Ravenna[99]; Caesarius din Arles ne vorbește despre eforturile arienilor din Provența de a-i converti pe catolici: pentru a-i ajuta pe aceștia din urmă, el scrie lucrarea *De Trinitate*[100]. Tratatele lui Hilarius și cele ale lui Augustin care aveau același titlu au fost studiate din nou, iar manuscrisele lor revizuite[101]. Arienii, au recopiat Biblia lui Ulfila: vestitul *Codex argenteus,* care o reproduce, datează după toate aparențele din timpul domniei lui Theodoric[102]. În sfârșit, textele bilingve ale *Evangheliilor* și ale *Epistolelor* dovedesc că între arieni și catolici existau schimburi reale[103]. Prea adesea s-a subapreciat forța religioasă a arianismului. Germanii nu numai că au avut grijă să-și păstreze credința, dar au și căutat să câștige adepți. Instruirea religioasă avea, așadar un loc important în formarea tineretului.

III. Ce păstrează barbarii din cultura antică

Disprețul barbarilor pentru cultura clasică amintește, păstrând proporțiile, reacția „vechilor romani“ din secolul al II-lea a. Chr., când educația elenă a fost introdusă la Roma[104]. Ca și aceștia, care erau tot țărani și războinici, barbarii nu admiteau decât o cultură care să vizeze realizările practice și concrete[105]. Retoricii și poeziei, acești mari realiști le preferau tot ceea ce îi putea ajuta în funcțiile lor administrative, științele aplicate, medicina practică, dreptul.

A. Științele aplicate

Stăpânirea ostrogotă se interesa în special de științele aplicate. În mai multe rânduri, Cassiodor, vorbind în numele lui Theodoric, insistă asupra aplicațiilor rezultate din geometrie (mecanică[106], arpentaj[107], arhitec-

tură[108]) sau din aritmetică (instituirea monedei sau a măsurilor și greutăților[109]). Locul cel mai important îl ocupă arpentajul.

Arpentajul

Într-o scrisoare către un *agrimensor*, Cassiodor opune chiar științele teoretice din *quadrivium*, rezervate celor *studiosi* și pe care statul (*publica auctoritas*) nu le protejează, științei arpentorilor care se bucură de întreaga protecție a stăpânirii[110]. Într-adevăr, de acești tehnicieni depindea stabilirea și revizuirea cadastrului, ceea ce permitea perceperea impozitelor funciare[111]. Pe de altă parte, după instalarea barbarilor, s-a făcut apel la arpentori pentru împărțirea pământurilor între învingători și învinși[112]. Din totdeauna, această tehnică a fost rezervată specialiștilor, formați de foarte tineri, prin teorie și practică[113]. Or, manuscrisul care conține aceste manuale școlare, *Codex Arcerianus*, datează din prima jumătate a secolului al VI-lea[114] și n-a fost singurul compus în această epocă[115]. Arpentorii au continuat, sub stăpânirea bizantină, să-și îndeplinească funcțiile: astfel, într-una dintre scrisorile sale, din 597, Grigore cel Mare îl anunță pe episcopul de Siracuza că îi trimite de la Roma un *agrimensor* pentru a pune capăt unui conflict de vecinătate între două mânăstiri[116].

Arhitectura

Arhitectura este o altă știință aplicată care îi interesează pe barbari. Continuând sau restaurând opera monumentală a împăraților, ei i-au adus pe arhitecți în slujba lor[117]. Studierea arhitecturii trebuia să se facă după manualele geometrilor greci, mai ales după cel al lui Euclid, pe care, în Italia, tocmai îl tradusese Boethius[118]. De fapt, arhitectul folosea mai mult formularele, ca acela care s-a păstrat și care se referă la măsurarea coloanelor[119]. Acest învățământ era înainte de toate practic, și a rămas așa în întregul Ev Mediu[120].

Medicina

La începutul secolului al VI-lea, arta medicală continuă să fie exercitată în numeroase centre urbane din sudul Galiei și din Italia. Oamenii veneau de departe în centrele renumite pentru medicii lor: astfel, episcopul Maximian, care ocupa fără îndoială scaunul de la Trier, trebuie să se fi dus la Arles pentru a-și îngriji vederea[121]. Barbarii au dovedit, chiar de la intrarea lor în Imperiu, un mare interes pentru medicină și i-au protejat pe cei care i se consacrau: o inscripție romană ne amintește că, după cucerirea Romei, în 410, vizigoții l-au luat cu ei pe diaconul-medic Dionisie și „i s-au supus datorită artei lui“[122]. În secolul al VI-lea, s-a întâmplat la fel; la curtea din Ravenna, medicii

au fost cinstiți în mod deosebit: îl cunoaștem pe diaconul Helpidius, prieten al lui Ennodius și al lui Avitus[123], care se bucura de toate favorurile lui Theodoric; de asemenea Anthimius, venit din Orient, poate împreună cu Theodoric[124], care a fost trimis ca ambasador la curtea merovingianului Thierry[125]. Chiar Ravenna era în acea epocă centrul traducerii operelor medicale grecești și mai cu seamă a operei lui Oribasius[126].

Cu toate acestea, dacă se traduceau încă medicii clasici, ei constituiau mai puțin o sursă de inspirație, iar medicina avea un caracter empiric. Multe boli erau tratate printr-o cură de aer[127] sau cu ape[128]. În 535, la începutul războiului de recucerire, comitele din Ticinum (Pavia), Wisibad, a obținut de la regele Vitiges permisiunea să meargă să-și îngrijească guta la apele de la Aquae Bormiae (actualmente Bourbon-l' Archambault)[129]. Pe de altă parte, farmacopeea avea mai mult succes decât medicina. Opera lui Dioscoride, medic și botanist din secolul I p. Chr., cu mare faimă în Bizanț, a fost tradusă în latină, fără îndoială în Africa vandală[130]. Și germanilor le plăcea să se trateze cu ierburi, iar un prinț vandal cultiva în grădină plante medicinale[131].

Adoptarea unei asemenea terapeutici risca să ducă la uitarea științei medicale învățate în școli. Cassiodor era conștient de acest lucru și, într-o scrisoare adresată lui *comes archiatrorum* („comitele medicilor"), le recomanda medicilor să nu-și neglijeze cărțile după anii de studiu și să continue să urmeze învățătura celor vechi[132].

B. Dreptul

Opera juridică a barbarilor

Așezați în ținuturi în care de multă vreme viața politică, socială și economică nu se putea lipsi de dreptul scris, suveranii germani au înțeles necesitatea de a pune să fie redactate cutumele popoarelor[133], cutume până atunci transmise oral, poate cu excepția misterioaselor *belagines* ale goților[134].

Astfel, vizigotul Euric (466-484), urmând fără îndoială opera fratelui său Theodoric II, a pus să se alcătuiască un cod pentru poporul lui[135]. De asemenea, burgundul Gundebad a pus să fie reunite în *Liber constitutionum*, numit frecvent *Legea Gombette*, dispozițiile promulgate înaintea domniei sale, de către predecesorul său, Hilperic[136].

Pe de altă parte, voind să continue opera legislativă a ultimilor împărați și să adapteze legile romane la noile împrejurări, burgundul Gundebad, vizigotul Alaric II și ostrogotul Theodoric au pus să se alcătuiască „breviare" pentru uzul supușilor lor romani[137].

Pentru această dublă sarcină, regii au făcut apel la juriști romani. Așadar, chiar textele legislative destinate germanilor au fost influențate de dreptul roman[138], cel puțin de dreptul provincial care nu era atât de deosebit de dreptul germanic[139].

Îi cunoaștem pe unii dintre juriștii pe care regii i-au chemat în slujba lor: la Toulouse, Leon din Narbonna[140], *consiliarius* al lui Euric și al lui Alaric[141], și de asemenea referendarul Anianus; la Lyon, sub domnia lui Hilperic, Syagrius, pe care Sidonius îl numește ironic „noul Solon al burgunzilor"[142]. Dar cea mai mare parte dintre *prudentes*[143] care lucrează la compilare sunt anonimi. Ei trebuie să fi provenit din medii mai mult sau mai puțin școlare, cum o arată tonul unor definiții[144].

Menținerea învățământului juridic în Galia

Se poate spune oare că școlile de drept, încercate de criza din secolul al V-lea[145], își deschiseseră din nou porțile? Pentru Galia, e greu de spus. Încă mai avem câteva texte cu aspect școlar care rezumă, glosează sau interpretează monumentele juridice romane, și mai cu seamă Codul theodosian, pentru care avem manuscrise din secolul al VI-lea de origine galo-romană[146]. Este cazul acelei *interpretatio*, care însoțește *Lex romana Visigothorum*, sau „Breviarul lui Alaric", și care este anterioară acestei legi[147]. La fel, o altă *interpretatio*, comentariul lui Gaius, găsit într-un manuscris de la Autun și datat în general în secolul al V-lea, și *epitome Gaii*, care conține *Lex romana Visigothorum*, au putut sluji la predarea dreptului în „primul an"[148].

Un alt text celebru, *consultatio veteris cuiusdam iurisconsulti* („sfatul unui vechi jurist"), care datează de la începutul secolului al VI-lea și care ar putea proveni din mediile arlesiene[149], ne pare a avea și el un caracter didactic. El este un text din categoria *responsa* și provine fără îndoială dintr-unul din birourile de consultație deschise tinerilor care doreau să dobândească o cultură juridică, ca acela pe care-l frecventa în tinerețe Sidonius la Arles[150]. Dobândirea culturii juridice prin practică trebuie să fi devenit regulă în Galia la sfârșitul secolului al V-lea.

La Roma și la Ravenna

În vremea lui Sidonius, și chiar mai înainte, cel care voia să urmeze cursurile unei școli adevărate mergea la Roma[151]. Ce devenise oare, în secolul al VI-lea, școala juridică de la Roma? Ea pare să existe încă, iar *iuris expositores* se află printre profesorii pentru care Athalaric cere, în 533, un salariu decent[152]. În anul următor, *Constitutio Omnem* a lui Iustinian desființează toate școlile de drept, cu excepția celor de la Beirut și din *urbes regiae*[153], adică Roma și Constantinopol. În sfârșit, în 555, Iustinian trebuie să fi restabilit, prin *Sancțiunea Pragmatică*, salariul profesorilor de drept[154]. Nu știm cum funcționa această școală și nu avem nici un motiv să credem că programul adoptat aici era calchiat după cel al școlii din Beirut[155]. Nu avem posibilitatea să invocăm texte cu aspect școlar, decât dacă datăm din secolul al VI-lea comentariul la Codul Theodosian cunoscut sub numele *Sumarul de la Vatican*, ceea ce e destul de greu de demonstrat[156].

Un alt centru de învățământ juridic trebuie să fi existat la Ravenna, în legătură cu birourile administrației ostrogote, apoi după recucerirea bizantină. Cu siguranță, din aceste birouri a ieșit, sub îndrumarea chestorului, acel *edictum* al lui Theodoric[157]. În ceea ce privește școala de la Pavia, aceasta nu pare să fi existat decât în imaginația unor istorici[158].

În Italia, ca și în Galia, învățământul juridic se despărțea din ce în ce mai mult de cultura generală și, în special, de formația retorică, pentru a deveni o specialitate foarte precisă, dobândită prin practică. Prinții barbari nu cereau mai mult în această privință.

Funcționarii cărturari înlocuiți de tehnicieni

Poate că doreau acest lucru. Împărații, care voiau să cinstească literatura, încredințau înalte funcții administrative unor foști retori sau, cel puțin, elevilor unor retori[159]. În schimb, regii barbari nu aveau încredere în cărturari și le preferau oamenii care aveau o competență tehnică. Ei nu aveau ce face cu miniștri-filosofi: experiența politică a lui Boethius la Ravenna s-a sfârșit printr-o dramă. Dacă foști elevi ai școlilor de la Milano sau de la Roma au mai obținut locuri în administrația ostrogotă, au făcut-o pentru că aveau titlul de avocat[160]. De fapt, cunoștințele juridice pe care puteau să le posede aceștia mai degrabă le sporeau bagajul de *eruditio*, decât le erau de folos în profesie. Avocații sunt, în această epocă, mai mult retoricieni decât jurisconsulți[161].

Atunci se înmulțesc funcționarii care, formați din copilărie în birouri, nu au făcut studii clasice. Textele oficiale chiar îi felicită pentru acest lucru. Astfel, i se arată recunoștință referendarului Cyprian, adversarul lui Boethius, pentru că „a învățat mai mult acționând, decât citind“ (*agendo potius instructus est quam legendo*[162]). Senarius, comite al patrimoniului, a intrat și el din adolescență în serviciul regelui[163], la fel Argolicus, prefect al orașului în 510 [164]. Cassiodor, intrat el însuși foarte tânăr în administrație pe vremea când tatăl lui era prefect, dobândise numai cunoștințe juridice când devenise chestor la douăzeci și unu de ani[165]. Înțelegem atunci de ce, scriindu-i lui *cancellarius* din Campania, a făcut elogiul practicii administrative: cel care învață lucrând este mai instruit decât cărturarul care cunoaște doar câteva discipline[166].

E limpede că acestor funcționari nu le lipsea total instruirea, o dovedesc actele care provin din birourile regale[167]. Însă, formați de foarte tineri pentru meseria lor, ei erau mai supuși regilor, iar prinții barbari chiar asta urmăreau. Din acest moment, funcționarii deveneau tehnicieni. La fel ca notarul care lucra în a sa *statio* pentru a redacta acte, sau grefierul care le înregistra, funcționarul nu vedea mai departe de pereții biroului său. Ca și ei, el își forma urmașul transmițându-i metode mai mult sau mai puțin rutinate, învățându-l să se folosească de formularele care îi ușurau munca, dar care, păstrând litera, ucid spiri-

tul actului juridic sau administrativ[168]. Şi totuşi, datorită supravieţuirii acestor birouri, tradiţia administrativă romană a putut supravieţui în Evul Mediu Timpuriu.

Către un nou tip de educaţie

Rămânând credincioasă culturii literare şi oratorice tradiţionale, aristocraţia romană nu poate spera să joace, datorită acestei culturi, un rol important în treburile publice. Se înţelege atunci că romanii nu s-au ocupat să le transmită urmaşilor lor cultura pe care o primiseră şi că au adoptat modul de viaţă al germanilor. Unii se îmbrăcau „după moda barbară“[169], alţii mergeau şi mai departe şi le dădeau copiilor lor o educaţie în care sportul avea mai multă importanţă decât literele.

Încă dinaintea invaziilor, romanii, după exemplul barbarilor, dădeau mult mai multă importanţă educaţiei militare a copiilor lor, decât generaţiile anterioare. Tânărul Honorius, fiul lui Theodosius, apare într-un poem al lui Claudian ca un tânăr „cavaler“ nerăbdător să poarte armele[170]. Aetius a avut o educaţie întru totul militară şi pe jumătate barbară[171]. Avitus şi Maiorianus au fost formaţi sub conducerea lui din tinereţe[172]. Când Sidonius vorbeşte despre calităţile prietenilor săi, nu uită să le scoată în evidenţă isprăvile sportive[173]. După aşezarea burgunzilor şi a goţilor pe teritoriul roman, educaţia fizică dobândeşte o importanţă şi mai mare. Începând cu domnia lui Theodoric, într-o vreme în care romanii nu aveau dreptul să poarte arme, vedem părinţi încurajându-şi copiii la exerciţiile sportive. La Ravenna, loc de întâlnire a tineretului roman şi gotic, referendarul Cyprian şi-a crescut fiii printre tinerii barbari[174] şi, fără să meargă atât de departe, Basilius Venantius a completat educaţia copiilor săi formându-le trupul prin exerciţiile arenei[175].

Războiul care a izbucnit în 535 nu a făcut decât să întărească această tendinţă. Nu se ştie dacă italicii i-au ajutat pe bizantini să recucerească teritoriile pierdute, însă oricum, evenimentele militare i-au marcat profund. Mai ales copiii şi adolescenţii nu puteau rămâne indiferenţi. Procopius ne povesteşte că, în timpul asedierii Romei, tinerii păstori din Samnium se jucau de-a „Belizarie şi Vitiges“[176]. Pentru mulţi alţi tineri, jocul trebuie să fi fost mai dramatic[177]. În tulburările care au urmat anului 535, va lua naştere o nouă aristocraţie, mai războinică şi mai puţin cultivată: strămoaşa nobilimii medievale.

Educaţia antică este şi ea ameninţată de o altă primejdie. Nu toţi tinerii romani „au trecut la barbari“; unii dintre ei, dezorientaţi de crizele politice, vor fugi de lume şi vor intra fie în rândurile clerului, fie în mânăstiri. Acestora, Biserica le va oferi alt tip de educaţie, ale cărei principii le exprimă limpede la sfârşitul secolului al V-lea şi la începutul celui de-al VI-lea.

Capitolul III

CREŞTINII ŞI ŞCOALA ANTICĂ LA ÎNCEPUTUL SECOLULUI AL VI-LEA

În timpul secolului al V-lea, creştinii luptaseră cu curaj pentru a salva Imperiul şi civilizaţia lui. Totuşi, unii dintre ei au acceptat intrarea barbarilor în *Romania*, sperând că acest lucru va oferi posibilitatea convertirii lor la catolicism[1]. Stabilirea barbarilor aici ar fi putut face Biserica să organizeze pe baze noi învăţământul creştin, fie şi numai pentru a combate propaganda ereziei ariene. La drept vorbind, această „convertire" la o cultură exclusiv religioasă nu s-a făcut imediat. Atâta timp cât educaţia de tip antic continuă, aristocraţii creştini nu-şi închipuie că există vreo altă cultură decât cultura creştină clasică.

Totuşi, în noul context politic şi social, opoziţia faţă de această cultură tradiţională, care până atunci fusese cantonată în mediile monastice, începe să se afirme cu mai multă putere. Din această criză de conştiinţă pe care o vom studia se va naşte organizarea primelor şcoli creştine.

I. Păstrarea culturii creştine clasice

Cultura religioasă a cărturarilor laici

La fel ca în secolele al IV-lea şi al V-lea, cultura religioasă pe care creştinii, clerici şi laici, puteau s-o dobândească rămâne foarte apropiată de cultura clasică. Laicii proveniţi din clasele aristocrate îşi fac o datorie din a-şi aprofunda credinţa prin lectură şi studiu. Astfel, la sfârşitul secolului al V-lea, prietenii lui Sidonius Apollinaris îi cer episcopului de Clermont explicaţii cu privire la unele texte religioase[2]. Ilustra patriciană Proba, la începutul secolului următor, a primit de la abatele Eugippius un florilegiu al operei lui Augustin[3]. În acelaşi timp, patriciul Senarius îi punea întrebări diaconului Ioan cu privire la liturghia botezului[4]. În Africa, episcopul Fulgentius din Ruspe scria pentru diverşi laici lucrări teologice[5]. Când, exilat în Sardinia, s-a in-

stalat la Cagliari, aristocrații din acest oraș au venit să asculte lecțiile pe care le ținea călugărilor[6]. În schimb, clericii puteau găsi în bibliotecile laicilor lucrările care le lipseau. Astfel, Ruricius, episcop de Limoges, i-a cerut unui anume Taurentius exemplarul pe papirus al *Cetății lui Dumnezeu*, pe care acesta i-l promitea de multă vreme[7].

Laicii nu se mulțumeau să se intereseze de textele religioase. Ei își puneau pana în slujba Bisericii. Fostul chestor din Ravenna, Rusticus Helpidius, a compus, pe la 525, două poeme consacrate lui Cristos și unor pasaje din Biblie[8]. Câțiva ani mai devreme, un aristocrat din Campania se specializa în operele hagiografice[9]. La Roma, Boethius compunea opuscule teologice, pentru a combate erezia nestoriană[10]. La Lyon, poetul Heraclius folosea resursele dialecticii sale pentru a încerca să-l convertească pe Gundebad[11]. La mijlocul secolului al VI-lea, africanul Iunilius, devenit chestor în Bizanț, va scrie o introducere la studiul Sfintei Scripturi[12].

Revigorarea poeziei creștine clasice

Era firesc atunci, ca acești cărturari creștini, foști elevi ai gramaticilor și ai retorilor, să scrie în manieră clasică. Le părea imposibil să exprime adevărul creștin altfel decât adoptând forma tradițională. Bunăoară, transpunerea cărților Bibliei în hexametri, care de un secol avea mare succes în Occident ca și în Orient[13], continuă și în cursul secolului al VI-lea. Sedulius și Prudentius nu numai că se bucură mereu de mare trecere[14], dar sunt și imitați de noii poeți. Dracontius în Africa, Avitus din Vienna în Galia, au parafrazat în versuri primele cărți ale Vechiului Testament[15]. Avitus precizează chiar că lucrarea lui se adresează copiilor[16]. Cu ce plăcere trebuia să citească tânărul elev al lui *grammaticus* aceste versuri ce pun în scenă un Dumnezeu care, la fel ca Iupiter, aruncă trăznetul, un înger care, ca vestitoarea Iris, vine să-i poruncească lui Noe, sau pe Adam și Eva în bucuria nunții lor[17]! Acest miraculos păgâno-creștin reconcilia cele două culturi: alături de Vergiliu, carte școlară prin excelență, epopeea creștină face impresie bună. In plus, „minciunilor poeților“[18] li se opunea un „Adevăr“ care se exprima mai poetic decât în „rustica“ Evanghelie[19].

La mijlocul secolului al VI-lea (în 544), în plin război bizantino-gotic, acest fel de poetică se bucura mereu de același succes. Arator, care, după ce părăsise funcțiile publice, devenise subdiacon la Roma, i-a oferit papei vestita sa parafrazare poetică a *Faptelor Apostolilor*. Acest papă, care iubea poezia[20], a depus lucrarea în arhivele bazilicii San Pietro[21]. Mai mult, Arator probabil și-a citit și recitit timp de patru zile poemul în biserica San Pietro in Vincoli, în fața unui public de clerici și laici[22]. Într-un moment greu pentru Roma, un Vergiliu creștin relua pentru ultima oară tradiția acelor *recitationes*, fapt amintit destul de des.

De altfel, gustul cărturarilor creştini pentru poezia religioasă cu vocabular şi formă clasică[23] se regăseşte pe pereţii bisericilor şi ai mormintelor, într-o întreagă serie de inscripţii metrice adesea cu reminiscenţe vergiliene[24]. Nici dogma nu scapă legilor poeziei. La începutul secolului al VI-lea, un african a pus în versuri dactilice povestirea Învierii şi a Judecăţii de Apoi[25], iar un poet necunoscut a meditat la Roma asupra Întrupării[26].

Retorica în predică

Când trebuie să predice, episcopii cărturari fac apel la arta retorului. Şi aceasta este o tradiţie bine statornicită încă din secolul al IV-lea[27]. La mijlocul secolului următor, predicile lui Valerian din Cimiez reprezintă unul din modele acestui gen[28], şi se spune că tovarăşul său, Hilarius din Arles, ridica tonul predicii când intra în biserică vreun cărturar[29]. Se întâmpla ca, fermecaţi de frumuseţea discursului, credincioşii să-l aplaude pe oratorul sfânt ca şi cum s-ar fi aflat în *auditorium*-ul retorului[30]. La sfârşitul secolului al V-lea, regulile retoricii erau încă respectate de către predicatori; Sidonius, trimiţându-i o predică episcopului Perpetuus din Tours, se scuză că a făcut-o prea repede şi că a omis tot ce era clasic, „figurile de stil, autoritatea exemplelor istorice, formulările poetice" etc[31]. De fapt, discursul, chiar şi aşa este o frumoasă piesă retorică.

Am putea spune aceleaşi lucruri despre pledoaria lui Ennodius în favoarea sinodului care a recunoscut nevinovăţia papei Symmachus[32], sau despre scrisorile de condoleanţe care erau trimise de obicei prietenilor greu încercaţi[33]. În toate aceste mostre de elocinţă, se citează fără îndoială Biblia, însă alături de autorii profani[34]. Textul sacru este un text ca oricare altele.

Renunţarea la studiile teologice

Cărturarii noştri nu caută să aprofundeze mesajul revelaţiei creştine şi să extragă din ea o reflecţie teologică. Teologia nu-i interesează mai mult decât filosofia. În secolul al V-lea, studiile teologice erau încă în plină dezvoltare[35]. Chiar la sfârşitul secolului, Sidonius salutase în persoana lui Faustus din Riez pe cel care supusese filosofia antică legii creştine – compliment prea măgulitor –, şi în cea a lui Claudianus Mamertus pe „cel mai remarcabil filosof creştin"[36]. Câţiva ani mai târziu, lucrurile nu mai stau aşa. Avitus din Vienna interpretează prea stângaci disputele doctrinare ale vremii sale pentru a-i putea aprecia formaţia teologică[37]. Ennodius nu e teolog mai mult decât era filosof. Numai la Roma, în jurul a doi oameni hrăniţi cu gândirea greacă, Dionisie cel Mic şi Boethius, vom avea norocul să întâlnim teologi.

Călugărul scit Dionisie fusese chemat de la Constantinopol de către papa Gelasius când acest pontif hotărâse să pună în ordine colecțiile canonice[38]. După moartea lui Gelasius (496), Dionisie a tradus nu numai texte canonice, ci și lucrări referitoare la ereziile pe care le combătea papalitatea[39]. Cassiodor, care studiase dialectica cu Dionisie, cu siguranță chiar la Roma, face elogiul înaltei culturi religioase a acestui călugăr și răspândirii ei[40]. Printre prietenii săi, îl cunoaștem și pe abatele Eugippius și pe preotul savant Iulian[41]. Opera canonică și teologică a lui Dionisie a fost importantă, însă, după moartea lui (525), el nu a lăsat nici un discipol.

La fel de efemeră a fost încercarea lui Boethius. Filosoful căutase să aplice metodele aristotelice la pătrunderea misterului Sfintei Treimi[42]. El voia să arate că studierea teologiei avea nevoie de reguli la fel de precise ca și studiul matematicii[43]. Dar nu a fost înțeles și se plângea de ignoranța contemporanilor săi și, în special, de aceea a clericilor[44]. Pentru a-și apăra scrierile de judecata proștilor, el adoptă intenționat un stil ezoteric[45]. Singurul cleric teolog pe care-l găsim după el, cleric căruia el i-a cerut sfatul în legătură cu cel de-al cincilea opuscul al său, a fost diaconul Ioan[46].

Recucerirea bizantină nu a reînsuflețit studiile teologice la Roma. Totuși, problema celor *Trei Capitole* ar fi putut fi ocazia unei renașteri. Însă nici papa Virgiliu, nici urmașul său, Pelagus, nu au fost teologi[47]. Numai nepotul lui Virgiliu, care cunoștea și autorii profani[48], ne-a lăsat un tratat împotriva Acefalilor[49]. Clericii romani se văd obligați, în 545, să ceară lămuriri africanilor[50], lui Ferrand din Cartagina și lui Facundus din Hermiane, acela care este numit cel din urmă teolog al Antichității[51].

Într-adevăr, clericii africani nu cunoscuseră o asemenea deteriorare a studiilor teologice. Sub stăpânirea vandală, Fulgentius din Ruspe, din care s-a făcut un palid discipol al Sfântului Augustin[52], apoi, după recucerirea bizantină, o serie de teologi, au dovada că, cel puțin în Africa, gândirea teologică nu era reprezentată decât de poeți și oratori[53]. Dar aceasta este doar o excepție.

Pretutindeni în alte părți, cultura religioasă a cărturarilor este numai literară și oratorică, așa cum era cultura profană. Mazilirea filosofiei o antrena în mod obligatoriu pe aceea a teologiei. Drept urmare, această cultură nu poate satisface decât un mic număr de creștini proveniți din clasele aristocrate, în strânsă legătură cu școala antică. Cei care nu au primit decât o instruire elementară sau care și-au neglijat cu bună știință studiile secundare nu sunt capabili să înțeleagă avantajul culturii clasice, fie ea profană sau religioasă, și îi scot în evidență lipsurile. Acest lucru va favoriza opoziția rigoriștilor, care se recrutează mai ales din mediile monastice.

II. Opoziția față de cultura creștină clasică

Să-l ascultăm pe fostul călugăr Caesarius, episcop de Arles, judecând cunoștințele profane. Comparând artele liberale cu plăgile Egiptului, el afirmă că operele poeților nu servesc la nimic altceva decât la întreținerea senzualității, că doctrinele filosofilor înșeală spiritele slabe și produc deviațiile doctrinare[54]. Filosofia nu mai este, cum spunea Claudianus Mamertus, un excitant intelectual născocit de Dumnezeu, ci, dimpotrivă, o sursă de erezii. Și, prin filosofie, el înțelege orice contribuție profană.

Cu siguranță, aceste argumente împrumutate de la vechii adversari ai culturii antice sunt clasice. Atacurile împotriva imoralității poeților și împotriva erorilor filosofilor nu-i împiedicaseră totuși pe Părinții greci și latini ai Bisericii să accepte școala și să găsească o *via media*, care să permită o întrebuințare rațională a bogățiilor culturii profane. Acest lucru este adevărat. Dar trebuia, pentru a ajunge la această soluție înțeleaptă, să fie, precum Sfinții Părinți, hrăniți din plin cu cultura antică. La sfârșitul secolului al V-lea și în cel de-al VI-lea, ca urmare a decăderii învățământului, nu se rețin decât defectele culturii clasice. Umanismul conținut de aceasta este ascuns de complicațiile formei și de păgânismul gândirii. O astfel de formație intelectuală pare să primejduiască credința creștină și să-i împiedice pe călugării instruiți să aibă acces la mesajul evanghelic.

Pentru o epurare a culturii

În primul rând, plasându-se într-un plan moral, rigoriștii reproșează cărturarilor creștini caracterul echivoc al culturii lor. Ei trebuie să aleagă între păgânism și creștinism. Or, cărturarii creștini despre care am vorbit treceau fără scrupule din domeniul profan în domeniul sacru[55]. Într-adevăr, când Sidonius, Dracontius, Cassiodor sau Ennodius ofereau un epitalam unui prieten[56], nu ezitau să reia imaginile mitologice tradiționale pentru a evoca jocurile lui Venus și ale lui Cupidon, deoarece aceasta era legea genului. Cum să vorbești despre frumusețea unei femei fără s-o compari cu Elena sau cu Venus[57]? Cum să lansezi vreo epigramă împotriva unui adversar fără să subliniezi un aspect imoral al persoanei lui[58]? Elogiul trupului omenesc și al tinereții[59] făcea și el parte dintr-o tradiție literară pe care cărturarii noștri nu o puteau părăsi fără să decadă. De asemenea, ei admirau fără să fie șocați operele artistice de inspirație păgână. Farfuriile și cupele pe care Ennodius se amuză să le descrie, sunt adesea decorate cu subiecte scabroase[60]. Casetele de fildeș și sipetele tinerelor mirese sunt împodobite cu scene

inspirate din mitologie[61]. Mai mult, creştinii se îngropau în morminte folosite odinioară de păgâni. Astfel, trupul nobilului provensal Felix Ennodius se odihnea la Gayole, într-un sarcofag al cărui decor reprezenta uciderea lui Egist şi a Clitemnestrei[62].

Unii puteau crede că toate acestea nu erau compromiţătoare. La începutul secolului al VI-lea, aristocraţii ştiau că zeii antici muriseră. Din miturile devenite teme artistice şi literare ei nu reţineau decât simbolurile. O mare parte a operei africanului Fulgentius este consacrată exegezei miturilor antice[63], fără ca acest lucru să-i tulbure credinţa creştină. Totuşi, rigoriştii nu erau de aceeaşi părere. Pentru ei, păgânismul era încă o forţă religioasă împotriva căreia trebuia luptat. Evenimentele recente le puteau da dreptate: într-adevăr, pe motiv că salvează moştenirea antică, nu pusese oare Theodoric să fie înălţate din nou statuile şi să fie restaurate templele „la cererea multor persoane"[64]? În 495, unii aristocraţi romani voiau să reia la Roma sărbătorirea Lupercaliilor după vechiul ceremonial[65]. În timpul asedierii oraşului de către Vitiges, se găseau romani care doreau redeschiderea templului lui Ianus[66]. Magia şi astrologia aveau în continuare adepţi[67]. În sfârşit, în mediile populare urbane şi rurale, credinţele păgâne erau încă bine înrădăcinate[68]. Dacă se voia purificarea credinţei, nu trebuia oare să se înceapă cu cărturarii laici şi clerici purificându-le operele de orice urmă de păgânism?

Să fii înţeles de poporul creştin

Presupunând că această purificare s-ar fi realizat, mai trebuia ca scrierile cărturarilor să poată fi înţelese şi de un număr cât mai mare de credincioşi. Or, nu se întâmpla aşa, iar rigoriştii puteau, pe bună dreptate, să denunţe artificialul din cultura religioasă clasică.

Sigur, creştinii nu aşteptaseră secolul al VI-lea pentru a-şi da seama de această cerinţă elementară. Mulţi, pe urmele Sfântului Augustin, spuneau că preferă faptele (*res*) cuvintelor (*verba*)[69] şi se vedeau mai degrabă „reintraţi pe mâna gramaticilor decât să nu fie înţeleşi de popor"[70]. Însă, dacă afirmau în prefaţa propriilor opere că preferau să adopte *rusticitas* („vorbirea ţărănească") decât *sermo scolasticus* („exprimarea retorică de şcoală")[71], în realitate, le era greu să renunţe la obiceiurile intelectuale dobândite în şcoala retorului şi să-şi adapteze scrierile şi discursurile la un public popular. Totuşi, în aceasta constă esenţa problemei: creştinii propovăduiesc un adevăr care trebuie să fie accesibil tuturor.

Or, constatăm că această cerinţă este resimţită mai puternic la sfârşitul secolului al V-lea şi la începutul celui de-al VI-lea. Mai mult ca niciodată, vechea temă a „Evangheliei propovăduite păcătoşilor şi nu retorilor" pare să fie de actualitate în această epocă[72].

Poezia clasică prea savantă

Astfel, forma poetică clasică, al cărei succes l-am amintit, începe să pară suspectă chiar şi în adaptarea ei creştină. Aşadar, Ennodius, pentru a-şi legitima încercările, trebuie să amintească faptul că poezia nu e străină Vechiului Testament[73]. Avitus din Vienna merge mai departe şi, în cea de-a doua prefaţă a operelor sale poetice, îşi anunţă fratele că renunţă la acest gen, „deoarece puţini înţeleg cantitatea silabelor"[74]. Această lipsă de înţelegere îl face pe episcopul Leon din Nola, câţiva ani mai târziu, să-i ceară unuia dintre clericii săi să rezume în proză poemul lui Paulinus despre virtuţile Sfântului Felix[75]. Cel dintâi merit al unei opere hagiografice este, într-adevăr, acela de a fi înţeleasă de către un public larg.

Hagiografia trebuie adaptată publicului popular

Încă de la început, această formă literară se voia a fi populară, însă unii scriitori clasici, înstăpânindu-se asupra genului, se îndepărtaseră de public. De aici o inevitabilă reacţie. Deja, la sfârşitul secolului al V-lea, preotul Verus, în *Viaţa Sfântului Eutropius*, şi preotul Constantius, autorul *Vieţii Sfântului Germanus*, afirmă că au căutat să scrie mai simplu[76]. La începutul secolului al VI-lea, când Eugippius vrea să se scrie o *Viaţă a Sfântului Severinus*, el este frământat de aceleaşi scrupule. Istoria elaborării acestui text merită a fi amintită deoarece ilustrează foarte bine nevoia de limpezime impusă în epocă. Un nobil laic, hagiograf în timpul liber, îi ceruse lui Eugippius informaţii despre Sfântul Severinus, apostolul din Noricum, ale cărui moaşte fuseseră aduse la Neapole. Eugippius s-a supus, însă i-a scris unuia dintre prietenii săi romani, diaconul Paschasius, că-i era oarecum teamă să încredinţeze redactarea acestei *Vieţi* unui laic, al cărui stil îl cunoştea deja: se temea că lucrarea lui o să fie inaccesibilă mulţimii şi că obscuritatea elocinţei n-o să îngăduie punerea în valoare a minunatelor fapte din viaţa Sfântului[77]. Cum el însuşi nu se socotea destul de competent s-o facă, îi cerea lui Paschasius să ia asupra sa scrierea lucrării. Diaconul roman i-a răspuns că n-ar putea scrie mai bine ca el şi că exprimarea lui avea drept calităţi simplitatea şi limpezimea necesară[78]. Eugippius, care, cum vom vedea[79], era cărturar, sesizase lucid primejdia.

Predicile trebuie să fie înţelese de popor

O asemenea simplitate a formei le era cerută predicatorilor. Pomerius din Arles, deşi fost retor, îi opune, într-unul din pasajele lucrării sale *De vita contemplativa*, pe *declamatores* învăţaţilor (*doctores*): „Unii urmăresc cu toată tăria elocinţei lor triumful unei declamaţii lucrate cu grijă; ceilalţi caută gloria lui Cristos printr-un stil sobru şi curgător"[80].

Se spune că Pomerius, devenit abate, avusese asupra fostului şi efemerului său elev Caesarius din Arles o oarecare influenţă[81]. Nu cumva e mai degrabă invers? Caesarius, călugăr din Lérins, fără cultură clasică, a folosit mereu în predicile sale un ton popular: „Cer cu umilinţă ca urechile cărturarilor să se mulţumească să îndure, fără să se plângă, expresii rustice, pentru ca întreaga turmă a Domnului să poată primi hrana cerească într-o limbă simplă şi comună. Pentru că cei inculţi şi cei simpli nu pot să se ridice la înălţimea cărturarilor, să binevoiască atunci cărturarii să se coboare la ignoranţa lor. Oamenii instruiţi pot înţelege ce li s-a spus celor simpli, pe când cei simpli nu sunt în stare să profite de ce ar fi spus pentru savanţi"[82]. Această celebră declaraţie nu este pur formală, după cum ne convinge lectura predicilor lui Caesarius[83]. Fără îndoială, ele nu sunt rupte de orice elocinţă, însă aceasta nu este căutată: ea nu vine decât din subiectul tratat. Această simplitate a formei o recomandă Caesarius episcopilor: „Nu contează că aceştia nu cunosc arta elocinţei, ei pot explica obscurităţile Sfintei Scripturi cu propriile lor mijloace"[84]. Şi, pentru a relua cuvintele Sfântului Ieronim: „Predicatorul trebuie să trezească mai degrabă gemetele decât aplauzele"[85].

Aceste sfaturi sunt valabile în toate timpurile şi vor fi reluate şi în alte perioade, când falsa elocinţă şi preţiozitatea vor năpădi amvonul[86]. La începutul secolului al VI-lea ele corespund unei renaşteri a evanghelizării.

Într-adevăr, cum se explică oare această dorinţă din ce în ce mai mare de simplitate? Printr-o micşorare a clientelei culte? Fără îndoială. Printr-o reacţie împotriva exceselor unui stil prea complicat? Cu siguranţă[87]. Dar nu numai atât. Există o explicaţie mai pozitivă ce nu a fost îndeajuns remarcată.

Evanghelizarea maselor urbane și rurale

În această vreme, Biserica se întoarce mai bucuroasă către masele urbane şi rurale. Şi, pentru a ajunge la ele, are nevoie de o vorbire adaptată uzanţei lor. O dată cu pacea lui Constantin, ea se străduise să convertească mediile aristocratice şi această sarcină este aproape îndeplinită, mai ales de când statul l-a ajutat prin legislaţia lui antipăgână[88]. Dimpotrivă, mai rămân de evanghelizat destule mulţimi rurale, iar aşezarea barbarilor, mai mult sau mai puţin creştinaţi, în interiorul Imperiului riscă să încurajeze obiceiurile păgâne[89]. În secolul al V-lea se precizează organizarea bisericilor rurale şi, la începutul celui de-al VI-lea, multe texte ne arată că acest efort se continuă, mai ales în Provenţa şi în Spania. Însuşi Caesarius din Arles s-a preocupat de evanghelizarea zonelor rurale şi de instruirea maselor de la ţară[90]. Pentru a pune la dispoziţia predicatorilor teme de predici accesibile tuturor, Caesarius

compune o omilie, inspirându-se din predicile lui Augustin şi îi asigură răspândirea[91].

Populaţiile urbane, dacă sunt convertite, deseori nu au decât un creştinism elementar. Caesarius s-a preocupat şi el de instruirea religioasă a credincioşilor din Arles. Predicile lui ne îngăduie să întrevedem ce voia de la ei: pe lângă asistarea la numeroase slujbe, el le cerea să studieze acasă textul sacru; să „rumege" cuvântul auzit în biserică[92], să citească la masă[93] şi în timpul lungilor nopţi de vară, să reflecteze asupra textelor religioase. Dacă n-o pot face din neştiinţă de carte, să ceară să le citescă alţii, chiar dacă trebuie să-i plătească[94].

Li se cere şi să cânte psalmii şi imnurile[95], şi asta din două motive. În primul rând, cântecul trebuie să uşureze instruirea religioasă a credincioşilor[96]. Ereticii văzuseră cei dintâi întregul folos pe care-l puteau trage punând poporul să cânte[97]. Catolicii îi imitaseră. În Africa, la începutul secolului al VI-lea, Fulgentius scrisese un psalm abecedar împotriva arienilor, care se inspira din vestitul „*psalmus contra partem Donati*" („psalmul împotriva partidei lui Donatus") de Sfântul Augustin[98]. La Arles, tot la acea vreme, Caesarius a introdus uzanţa cântării antifonului pe care Sfântul Ambrozie îl folosise cel dintâi la Milano în secolul al IV-lea[99]. Poezia imnică ritmată răspândită atunci – aceste *quasi versus* pe care le dispreţuiesc cărturarii – era mult mai populară decât poezia creştină clasică.

Pe de altă parte, adoptarea cântului sacru era cel mai bun mijloc de a combate muzica tradiţională, fie ea sacră sau profană. Părinţii Bisericii din Orient şi din Occident se ridicaseră împotriva înfloriturilor muzicii cromatice şi a folosirii unor instrumente variate în muzica liturgică[100]. Melodia monodică, pe care Biserica a împrumutat-o din sinagogă, le părea că exprimă într-un mod mai autentic rugăciunea către Dumnezeu. Pe de altă parte, cântarea imnurilor şi a psalmilor putea concura cântecele profane şi populare, presărate adesea cu cuplete imorale. Aşa cum spune Sfântul Ieronim şi, după el, mulţi alţi legiuitori monastici, psalmii trebuiau să fie adevărate „cântece de dragoste"[101].

III. Soluţia: o cultură exclusiv religioasă

Călugărul renunţă la cultura profană

Pentru rigorişti, nu exista compromis posibil între cultura antică şi cultura creştină. Dacă voiai să-ţi pui inteligenţa în slujba lui Dumnezeu, trebuia să începi prin renunţarea la literatura clasică, întrucât nu se putea în acelaşi timp să aduci sacrificii cultului Muzelor şi celui al lui Dumnezeu. Cel care, ca şi călugărul, refuza înţelepciunea laică şi părăsea viaţa lumească trebuia, deopotrivă cu renunţarea la familie, la bogăţii,

la meserie și până și la frecventarea termelor[102], să-și ia rămas bun de la știința profană.

E ceea ce au făcut, aproape în același timp, galo-romanul Caesarius și italicul Benedict. Pe la anul 500, cel dintâi se așezase la Arles și fusese îndemnat de prieteni să ia lecții cu gramaticul Pomerius. Într-o seară, ne spun biografii, când a adormit pe o carte, visase că din ea ieșea un balaur ca să-l muște[103]. Anecdota este fără îndoială o reminiscență a visului Sfântului Ieronim, însă prin aceasta nu simbolizează mai puțin dezgustul lui Caesarius pentru studiile clasice. Tot pe la anul 500, tânărul Benedict din Norcia era trimis de părinții săi la școlile din Roma. Abia începuse să studieze, ne spune biograful lui, Grigore cel Mare, că s-a și oprit, îngrozit de primejdiile care îl amenințau[104]. Caesarius și Benedict nu au revenit niciodată la aceste studii, vom vedea mai departe.

Și episcopul trebuie să renunțe

Influența monastică este atât de mare la sfârșitul secolului al V-lea, încât clericii, și mai întâi episcopii, încep să-și dea seama de incompatibilitatea culturilor profană și creștină. Faptul că un episcop a trebuit să se abțină să citească operele păgâne era, fără îndoială, un vechi principiu al Bisericii[105], însă, am spus-o, acesta era destul de puțin respectat. Totuși, la mijlocul secolului al V-lea, îl vedem pe episcopul Hilarius din Arles compunând fără să roșească versuri de circumstanță, inspirate din poeții păgâni[106], pe colegul său, Agroecius din Sens, scriind un tratat despre ortografie[107] și pe Remigius din Reims scriind exerciții de școală pe care le admira Sidonius[108]. La sfârșitul secolului, în Galia meridională, constatăm o evoluție. Fostul elev al retorilor care primește o funcție episcopală își dă și mai mult seama de incompatibilitatea dintre culturile sacră și profană. Să luăm mai întâi cazul lui Sidonius Apollinaris. Ajuns episcop de Clermont pe la 470, el a trudit pentru biserica sa, compunând liturghii, imnuri religioase[109]. O seamă de formule pe care le folosește ne îngăduie să credem că a avut unele scrupule să-și reia vechile obiceiuri intelectuale. Astfel, când, pentru instruirea fiului său, îl redeschide pe Terențiu, el mărturisește că natura i-a învins *professio*[110]. Recunoaște că reputația poetului pătează demnitatea clericului și e hotărât să nu scrie decât poezii religioase[111]. Treizeci de ani mai târziu, să ne întoarcem către Ennodius, episcop de Pavia în 511; aceeași reacție. Și el socoate atunci că *professio* trebuie să-i interzică un stil prea emfatic[112] și declară că detestă până și numele artelor liberale[113]. Atunci el vrea să se dedice adevăratei înțelepciuni[114], opune severitatea creștinismului moliciunii profanului[115]. Aceeași atitudine la contemporanul lui, Avitus, episcop de Vienna, care invocă și el *professio* pentru a nu mai scrie poezie profană[116].

Aceste trei exemple, atât de apropiate unele de altele, par nesemnificative. Pare că în această vreme interdicția ca episcopii să nu citească operele păgâne a devenit actuală. Mai exact, în colecția *Statuta Ecclesiae antiqua*, provenită, fără îndoială, din mediul provensal în a doua jumătate a secolului al V-lea, un artist amintește această interdicție[117]. Sidonius, Avitus, Ennodius trebuie să fi cunoscut acest canon, ceea ce ar explica reticențele lor cel puțin formale.

De altfel, această interdicție face parte dintr-un ansamblu. În celelalte articole, episcopul vede interzicându-se tot ce îl apropie de laici sau de treburile vieții lumești, mese pline de fast, relații cu femeile[118]; cultura profană este și ea unul dintre obiceiurile la care trebuie să renunțe când părăsește condiția de laic. Să nu uităm că, la fel ca în vremea Imperiului, cea mai mare parte a episcopilor ajung destul de târziu la episcopat și sunt aleși dintre laicii bogați proveniți din aristocrație[119]. Pentru a se asigura de fidelitatea lor, Biserica pretindea să fie hirotonisiți după un an de *probatio*[120]. „Convertirea intelectuală" era unul dintre elementele acestei *conversio morum* pe care trebuiau să o realizeze în timpul acestei perioade.

Experiența a dovedit că episcopii își respectau, mai mult sau mai puțin, jurămintele de credință. O constatăm în cazul lui Sidonius[121]. Renegarea lui Avitus a venit după mai mulți ani de la hirotonisire și cu rezerve[122]; dacă părea să-l excludă pe Vergiliu dintre familiarii săi, îi invocă totuși autoritatea în discuția cu retorul Viventiolus[123]. În ceea ce-l privește pe Ennodius, nu este deloc sigur, cum s-a spus, că după 511 și-a interzis orice contact cu cultura profană[124].

Era greu să fi fost altfel pentru cărturari atât de desăvârșiți. Nu li se putea impune felul de viață al călugărilor. Dacă se voia ca episcopii să renunțe la literatura clasică, trebuia să se schimbe modul de recrutare.

Însuși clericul trebuie să renunțe la cultura profană

Ce se cerea de la episcopi era valabil, în egală măsură, și pentru clericii din ordinele majore. Și ei, o dată angajați în rândurile clerului, trebuiau, în principiu, să renunțe la viața lumească. În realitate, cei pe care-i observăm se amestecau în mod primejdios cu credincioșii lor, de care nu se deosebeau încă prin haină[125]. După Ieronim și Sulpicius Severus, Commodian și Salvian au criticat delăsarea morală a clericilor[126]. Una dintre cauzele acestei crize este cu siguranță recrutarea prea rapidă a clerului. Biserica, am spus-o, caută să câștige pentru Cristos un număr cât mai mare de credincioși. Conciliul de la Arles, din 524, constată că, drept urmare a înmulțirii bisericilor, trebuie hirotonisiți mai mulți clerici[127]. Pentru a rezolva ce era mai urgent, erau numiți laici, fără să fi fost încercați în anul lor de probă. Atunci, formația lor morală

și religioasă era imperfectă și, destul de des, nu aveau de la preoți decât numele; ei erau fie analfabeți[128], fie prea culți.

Atunci, aceștia din urmă trebuiau să se îndepărteze, ca și episcopii, de artele liberale. Deja la mijlocul secolului al V-lea, preotul Rusticus îi mărturisea lui Eucher teama de a cita versuri pe care i le dictau amintiri din tinerețe[129]. La începutul secolului al VI-lea, Ennodius, pe atunci diacon, vorbește la fel într-un moment de umilință intelectuală. Dacă aplica cu greutate acest principiu pentru sine, el voia cel puțin să-l impună altora. Când ruda sa Camilla i l-a trimis pe fiul ei pentru a-l iniția în artele liberale, el a refuzat s-o facă sub pretext că acest copil era deja promis Bisericii[130]. „Cristos, i-a spus el, nu-i respinge pe cei care vin spre el dinspre studiile liberale, însă nu-i îngăduie pe cei care de la Măreția Lui se îndreaptă spre acestea. Mi-e rușine să înzestrez cu podoabe seculare pe cel care face profesiune de credință în Biserică“[131]. Acest indicativ prezent și urmarea scrisorii ne arată că de fapt Ennodius a acceptat totuși să ia asupra sa instruirea micuțului cleric[132].

Tulburare în lumea clericală

Acest lucru este o nouă dovadă a tulburării pe care o încearcă clericii în fața problemei educației. Clerul cultivat simte nevoia unei ruperi de cultura clasică, însă nu se poate hotărî s-o facă, în pofida deciziilor conciliului. Pentru a ajunge aici, ar trebui organizat pentru clerici un învățământ special, care să le asigure o fromație religioasă solidă. Școala monastică poate sluji drept model pentru instituirea școlilor clericale.

Capitolul IV
PRIMELE ŞCOLI CREŞTINE LA ÎNCEPUTUL SECOLULUI AL VI-LEA

I. Formarea monastică

A. Moştenirea secolului al V-lea

Chiar de la origine, monahismul a trebuit să-şi impună un program de educaţie original. Acesta presupunea transformarea totală a oamenilor care veneau, cu cultura, cu obiceiurile lor, din viaţa lumească: diferitele activităţi din mânăstire, rugăciunea, liturghia, lecturile, lucrul manual nu aveau alt ţel. Disciplina monastică nu era un scop în sine, ci oferea mijloacele de a ajunge la prefecţiune. Mânăstirile erau tot atâtea şcoli în sensul larg al cuvântului. Se învăţa aici ştiinţa practică a ascezei care conduce la ştiinţa teoretică a contemplării; viaţa monastică oferea etape de depăşit, grade de obţinut; aşa cum spunea Cassian, *coenobium* este o şcoală pregătitoare (*iuniorum scola*) care conduce spre gradul superior, viaţa de sihastru[1].

Chiar de la început, aceste mânăstiri au primit copii şi adolescenţi, pe care voia părinţilor sau propria lor hotărâre îi împingea departe de viaţa lumească[2]. Educaţia acestor tineri călugări a stat, aşadar, în grija abaţilor, şi mai ales a autorilor de reguli monastice, Pahomie sau Vasile. În Occident, nu putea fi altfel în această privinţă. Sfântul Martin la Ligugé sau la Tours, Sfântul Honoratus la Lérins, abaţii africani din secolul al V-lea[3] au luat asupra lor formarea morală, intelectuală, spirituală a tinerilor pe care-i primeau. Acestea constau din instruirea elementară, studiul textelor biblice şi, uneori, din copierea manuscriselor, activitate care era cu siguranţă mai mult manuală decât intelectuală.

„Şcoala" de la Lérins

Se merge oare, în anumite cazuri, dincolo de această formare şi se găsesc oare în secolul al V-lea în Occident mari centre de studiu religios? Multă vreme s-a crezut acest lucru despre Lérins, întemeiată în 410. Este deci necesar ca, înainte de a merge mai departe, să amintim caracteristicile culturii leriniene, cu atât mai mult cu cât ctitoriile monastice din prima jumătate a secolului al VI-lea s-au inspirat în mare parte din spiritul acestei mânăstiri.

S-au ivit multe controverse în legătură cu ceea ce unii numesc „școala de la Lérins", fără să fi ajuns cu adevărat la o cunoaștere exactă a faptelor. Cei mai vechi istorici ai mânăstirii Lérins au crezut că aceasta fusese un centru de studii în egală măsură profane și sacre[4]. Roger și alți eruditi au combătut această opinie și au făcut din Lérins o școală de teologie favorabilă teoriilor „semi-pelagianismului"[5]. După părerea mea, era chiar mai mult. E necesar, pentru a cunoaște spiritul culturii leriniene, să amintim mai întâi cum a fost întemeiată această mânăstire.

Începuturile mânăstirii de la Lérins

Cel dintâi abate, Honoratus, se retrăsese din viața lumească pentru a trăi după modelul asceților din pustiu. După o ședere în Orient, el a ales insula Lérins, cu încuviințarea episcopului de Fréjus, Leontius, pentru a se retrage din lume la fel ca pustnicii care locuiau în alte insule din Mediterana occidentală, Capraria, Gorgona, Palmaria, Galinaria, insulele Hyare etc., și care-și mortificau trupurile printr-o asceză riguroasă, se rugau zi și noapte, recitau psalmi și meditau la textele sacre. S-a creat o mânăstire pentru cenobiți, însă cei care se simțeau destul de puternici pentru viața anahoretică puteau să se instaleze în chilii izolate[6]. Avem, așadar, aici un așezământ monastic de tip oriental. Puțin după această instalare, Cassian, venit și el din Orient, a întemeiat pe continent Saint-Victor din Marsilia[7], iar Castor, episcop de Apt, și frate al lui Leontius din Fréjus, a întemeiat la rândul lui o mânăstire la Ménerbes. Venirea lui Cassian a fost de mare ajutor penru monahismul provensal. Importantul călugăr i-a trimis directive lui Castor și i-a dedicat una din culegerile sale de „conferințe" lui Honoratus[8]. Regula de la Lérins, al cărui text nu-l mai avem, trebuie să se fi inspirat din cutumele orientale, adaptate, după sfaturile lui Cassian, condițiilor vieții occidentale[9].

Lérins, școală de asceză în secolul al V-lea

Caracteristicile culturii leriniene vor resimți această influență. Lérins a fost, în primul rând și înainte de toate, un centru de asceză, și asta căutau clericii și laicii care veneau aici pentru o scurtă ședere[10] sau se retrăgeau aici pentru totdeauna. Găsim aici bărbați căsătoriți, precum Lupus, Eucher ori Salvian; adolescenți, ca Hilarius, ruda lui Honoratus, sau ca Faustus, venit poate din Britannia. Ei nu veneau să caute la Lérins o formație intelectuală, pe care o primiseră deja în lumea laică. Înclinația lui Eucher pentru dialectică și gramatică[11], talentul retoric al lui Salvian și Hilarius[12] erau dobândite înaintea venirii lor la Lérins. Suntem însă în prima jumătate a secolului al V-lea, iar influența lucrării *Statuta ecclesiae*, despre care am vorbit mai sus, nu

s-a făcut încă simțită. Vin ei oare în insula Lérins să încerce să dobândească o formație biblică? E probabil, dar nu sigur. În nici un text, fie el al lui Eucher, al lui Hilarius din Arles sau al lui Caesarius, studierea științifică a Scripturilor nu apare în mod explicit[13]. Se vorbește de tăcere, de izolare, de abstinență, de rugăciune, fără a se face aluzie la altceva[14]. Singura mărturie este aceea a lui Eucher: când își trimite *Instrucțiunile* fiului său Salonius, el amintește că Honoratus, apoi Hilarius și, în cele din urmă, Salvian și Vincențiu l-au inițiat pe tânăr în *spiritualium rerum disciplinae*[15]. Exprimarea e vagă, lipsită de precizie, și se poate referi atât la exercițiile spirituale cât și la cercetarea intelectuală. Mai târziu, Salonius, ajuns episcop de Geneva, a scris un tratat de exegeză; însă știința lui pare să depindă mai degrabă de lecțiile tatălui său decât de acelea ale profesorilor lerinieni[16]. Singurele lucrări care vin de la Lérins sunt cele ale preotului Vincențiu[17].

Lérins și „semi-pelagianismul"

Ce a făcut și mai vestită mânăstirea este intervenția sa în cearta anti-augustiniană de la mijlocul secolului al V-lea[18]. În realitate, poate că s-a exagerat acest rol. Ce se numește semi-pelagianism a avut, fără îndoială, succes în mediile monastice, unde asceza cerea un mare efort de voință, la Lérins ca și în alte locuri. Însă nu găsim decât doi lerinieni care se aruncă direct în luptă, vestitul Vincențiu, preot la Lérins sub abațiatul lui Faustus, și apoi Faustus însuși. În plus, acesta din urmă s-a angajat pe față publicând lucrarea *De gratia Dei*, o dată ce a părăsit Lérins și a devenit episcop de Riez[19]. Astfel, pare dificil să vorbim de „școală teologică"[20] și de „gândire leriniană" pentru intervenția episodică a doi călugări. Mai mult, nu se poate vorbi de o continuitate a „gândirii leriniene": când, la începutul secolului al VI-lea, se reia cearta, intervine fără îndoială un lerinian, Caesarius din Arles, și, de această dată, într-un sens cu totul contrar, pentru că repunea în valoare doctrina augustiniană[21].

Lérins, școală de asceză la începutul secolului al VI-lea

În sfârșit, să adăugăm că la sfârșitul secolului al V-lea și la începutul celui de-al VI-lea, mânăstirea era, ca la început, înainte de toate o școală de asceză. Acest lucru îl căuta tânărul Caesarius, când, pe la 490, fuge de acasă ca să se refugieze la Lérins[22]. Chiar avem informații despre situația de la Lérins în această epocă, datorită lui Sidonius și Ennodius. Nicicând, nici unul nici celălalt nu vorbesc despre insulă ca despre un centru de formare scripturistică sau teologică. Făcând un tablou poetic al vieții de la Lérins, Sidonius evocă, la fel ca Eucher odinioară, posturile, veghile, psalmodierile[23]. El îl felicită pe Faustus

pentru a fi păstrat, chiar și după înălțarea lui la rangul de episcop, „rigorile vechii discipline“[24]. În altă parte, el compară viața de la Lérins cu antrenamentul militar și, într-o altă scrisoare, precizează că lerinienii urmează tradiția călugărilor egipteni și palestinieni[25]. Ennodius din Pavia ne dă, în trei rânduri, aceleași indicații în texte diferite[26]. Făcând biografia lui Antonius din Lérins, Ennodius îl prezintă ca pe un ascet care regăsește felul de viață pe care el îl cunoscuse odinioară lângă profesorul său, Severinus[27].

Lérins, școală de cultură religioasă? Cu siguranță, dacă înțelegem prin cultură religioasă exerciții de asceză și meditație spirituală asupra Bibliei mai degrabă decât exegeză savantă și teologie. Dacă atâția episcopi au fost aleși dintre foști lerinieni, acest lucru poate se datorează mai degrabă calităților lor spirituale și ascetice decât cunoștințelor lor doctrinare. Or, acest spirit lerinian a marcat profund mânăstirile întemeiate în Galia și în Italia în prima jumătate a secolului al VI-lea.

B. Spiritualitatea monastică în secolul al VI-lea

Aceeași spiritualitate, în Provența...

Când Caesarius își organizează mânăstirile arlesiene, se inspiră din cutumele leriniene[28]. Drept urmare, regulile care au imitat legislația lui Caesarius, cele ale lui Aurelian din Arles, cele ale lui Ferréol și chiar *Regula Tarnantensis*[29] rămân fidele acestui spirit.

În Burgundia...

Aceeași constatare pentru mânăstirile din regatul burgund pe care le cunoaștem: cea de la Condat (mai târziu Saint-Claude) a fost întemeiată pe la 450 de către Romanus, un fost călugăr de la Lyon, care dorea, ca și Honoratus, să trăiască după modelul călugărilor din pustiu[30]. Discipolul lui, Eugendius (Oyand), ajuns abate al mânăstirii, îi punea pe călugării săi să citească regula de la Lérins și operele lui Cassian[31]. În secolul al VI-lea, la cererea lui Marinus, abate la Lérins, un călugăr anonim a scris *Viețile lui Romanus, Lupicinus și Eugendius*[32]. Mânăstirile de la Grigny, a căror așezare exactă nu o cunoaștem încă[33], aveau, dacă-l credem pe Sidonius, cutume apropiate celor de la Lérins[34]. În 515, niște călugări de la Grigny vor întemeia, la cererea regelui Sigismund, mânăstirea de la Agaune (Saint-Maurice-en-Valais[35]). *Laus perennis*, instituție care a făcut originalitatea acestei ctitorii, nu era cunoscută la Lérins, însă originea ei orientală este neîndoielnică și o leagă chiar de curentul spiritualității ascetice[36].

În Italia...

În același spirit au fost întemeiate în Italia numeroasele centre monastice, dintre care cel mai vestit a fost Montecassino. După ce fugise

de școlile din Roma, pe la anul 500[37], Benedict, ctitorul ei, a petrecut trei ani de sihăstrie la Subiaco, apoi a întemeiat, după modelul Sfântului Pahomie, douăsprezece mânăstiri, fiecare cu câte doisprezece călugări. Pe la 520, el a părăsit Subiaco și s-a stabilit pentru totdeauna la Montecassino. Acestea sunt faptele pe care le relatează Grigore cel Mare[38]. Citind relatarea sa, vedem că între Benedict, Honoratus sau Romanus diferențele nu erau mari, toți trei găsindu-și modelele în Orient. Regula care, după toate aparențele, i se atribuie abatelui de la Montecassino ne confirmă această părere. Autorul s-a inspirat pentru a scrie *Vitae Patrum* și regulile de la Sfântul Vasile, de la Cassian, Caesarius și, poate, din cutumele de la Lérins[39].

N-ar trebui însă să se creadă că în Italia Sfântul Benedict a fost singurul reprezentant al acestui tip de monahism. Soarta pe care marele abate o va avea mai târziu, datorită lui Grigore cel Mare, a deformat perspectivele și este neapărat necesar să-l reașezăm pe o poziție mai modestă, printre cei care l-au precedat sau care trăiau la vremea lui în Italia: ceea ce nu scade cu nimic meritele „Patriarhului călugărilor din Occident".

Cunoaștem puțin monahismul italic din secolul al V-lea în afara sihăstriilor de la Marea Tireniană[40]. Traducerea lui Ieronim sau cea a lui Rufinus au stârnit, cu siguranță, vocații. La începutul secolului al VI-lea, această literatură era în mod special apreciată: *Decretul gelasian* a recomandat traducerile din Ieronim[41], Dionisie cel Mic a tradus *Viața Sfântului Pahomie*, iar diaconul roman Paschasius, *Apophtegmata Patrum*[42]. Tulburările politice care au însoțit dispariția puterii imperiale nu au putut decât să încurajeze vocațiile monastice. Când Benedict a părăsit școlile de la Roma, s-a apropiat mai întâi de *honestiores viri*, care, la Enfide (Affile), și poate sub conducerea unui preot, s-au perfecționat în viața creștină[43]. În *Dialogurile* sale, Grigore cel Mare numește un număr de mânăstiri aflate aproape toate în împrejurimile Romei. Cea mai îndepărtată este cea a abatelui Spes, la Campella, aproape de Norcia[44]. Celelalte se aflau în Munții Sabini, în *provincia Valeria*, la poalele Munților Lepini și în Munții Albani[45]. Or, pretutindeni apare același fel de viață monastică: lucru manual, cântare de imnuri, psalmodieri etc. Din nefericire, Grigore și-a mărginit cercetarea la regiunile învecinate Romei.

Regulile monastice pe care le avem și care datează din această perioadă ne informează asupra vieții ascetice a unor mânăstiri pe care nu le putem localiza. În acest caz se află, cum am spus, *Regula Tarnantensis* și, mai ales, nu mai puțin misterioasa *Regula Magistri* care, pentru unii istorici, ar fi slujit drept model Sfântului Benedict. Se știe, datorită manuscriselor păstrate, că aceasta este anterioară secolului al VII-lea, însă i se discută încă originea[46]. Nu se știe dacă vine din Italia sau din Galia meridională[47]. În orice caz, așa cum o avem, nu distonează

cu ansamblul, inspirându-se din aceleaşi texte ca şi celelalte reguli monastice. Ea orânduieşte un fel de viaţă identic.

În Spania...

Unii autori i-au dat drept patrie Spania şi ceea ce ştim despre monahismul spaniol n-ar veni în contradicţie cu acest lucru[48]. Înaintea năvălirilor, Spania avea multe mânăstiri şi, în vest, acestea slujiseră adesea drept refugiu discipolilor lui Priscilian[49]. În secolul al V-lea, mânăstirile au fost greu încercate, însă nu au dispărut. Ele se puteau inspira din cutumele orientale, deoarece relaţia dintre Spania şi Orient n-a încetat niciodată[50]. La începutul secolului următor, conciliile de la Barcelona şi de la Tarragona vorbesc despre călugări, fără să le precizeze felul de viaţă[51]. Totuşi, datorită lui Braulio din Saragosa, cunoaştem mânăstirea de la Asan, întemeiată în această perioadă de Sfântul Emilian. Acesta, discipol al sihastrului Felix, căuta să imite marile modele ale monahismului, Antonie şi Martin[52]. Puţin după aceea, Victorianus, al cărui epitaf l-a scris Fortunatus[53], se stabileşte la Asan şi întemeiază, de ambele părţi ale Pirineilor, numeroase mânăstiri. Pentru unii, Asan ar fi avut aceeaşi strălucire ca Lérins şi ar fi devenit o pepinieră de episcopi[54].

În Africa.

Astfel, în Galia, în Italia, în Spania, un acelaşi spirit însufleţeşte mânăstirile. Dacă trecem în Africa, e la fel. La sfârşitul secolului al V-lea, mânăstirile din regatul vandal erau numeroase şi cunoaştem vreo cincizeci, de la care, din nefericire, nu avem decât numele[55]. Totuşi, un text preţios, *Vita Fulgentii*, ne îngăduie să pătrundem în unele din aceste aşezăminte. Când Fulgentius, viitorul episcop de Ruspe, se hotărăşte să părăsească viaţa lumească, începe prin a urma exemplul călugărilor pe care-i poate cunoaşte şi, pe moşiile sale, posteşte, se roagă, citeşte[56]. O dată intrat în mânăstirea lui Faustus, el trăieşte ca un ascet oriental[57] şi, ajuns abate, le împărtăşeşte fraţilor săi plăcerea de a citi operele lui Cassian[58]. Atunci, vrea să ajungă în Egipt, patria monahismului, însă, abătut de la această călătorie de către episcopul de Siracuza, se va alătura, în Africa, sihaştrilor care trăiesc la Iunca. Acolo, el se dedică muncii manuale şi, în celula sa, studiază, face evantaie, copiază manuscrise[59]. Când, în 507, ajunge episcop fără voia lui, Fulgentius, ca şi Caesarius, rămâne călugăr. Lângă catedrala sa, el construieşte o mânăstire unde îi face plăcere să se retragă[60]. Astfel, principiile spiritualităţii monastice ale lui Emilian, Benedict, Caesarius, Fulgentius nu se deosebesc în liniile lor esenţiale. Se poate vorbi pe bună dreptate de un „monahism mediteranean". Şcoala monastică, în care trebuie să pătrundem acum, va avea şi ea peste tot aceeaşi organizare.

Mânăstirea este o „şcoală"

La fel ca Părinţii orientali ori Cassian, călugării din secolul al VI-lea îşi consideră mânăstirea o şcoală. Caesarius din Arles, într-o predică pentru călugării din Lérins, exclamă: „Această insulă sfântă a primit odinioară micimea mea în braţele afecţiunii sale. Ca o mamă slăvită şi fără pereche şi ca o doică ce ne dă toate bunurile, ea s-a străduit să mă educe şi să mă hrănească"[61]. Deschizând *Regula* Sfântului Benedict, vedem că abatele de la Montecassino este şi mai exact, deoarece foloseşte, pentru a-şi desemna mânăstirea, cuvântul *scola*. În prefaţa la *Regulă*, spune că vrea să întemeieze o *dominici scola servitii* („şcoală în slujba Domnului")[62]. Unii istorici au văzut în *scola* echivalentul lui *militia* şi au crezut că Benedict, reluând o imagine devenită clasică de la Sfântul Pavel, dorea să-şi vadă călugării antrenându-se, la fel ca soldaţii, pentru bătăliile spirituale[63]. Sigur, Sfântul Benedict evocă nu o dată antrenamentul militar, însă în acest pasaj, el desemnează mânăstirea drept un loc în care se dobândeşte o ştiinţă[64]. Poate chiar opune intenţionat „şcoala" sa monastică celei pe care a părăsit-o în tinereţe, opune şcoala lui Cristos şcolii antice, aşa cum au făcut şi alţii înaintea lui[65]. În plus, în mai multe pasaje ale *Regulii* sale, legiuitorul insistă asupra pedagogiei monastice. Abatele este un părinte şi un magistru care le vorbeşte discipolilor săi: *ausculta, o fili, praecepta magistri* („ascultă, fiule, sfaturile profesorului")[66]. Un profesor care trebuie să cunoască şi să predea învăţătura[67], care trebuie să-i dojenească pe cei indisciplinaţi[68] şi să-şi adapteze metoda la diferitele temperamente ale călugărilor[69]. În *Regula Magistri* care, în multe privinţe, seamănă cu cea a lui Benedict, tonul pedagogic este şi mai frapant. Este un profesor care răspunde întrebărilor discipolului său şi, de mai multe ori, cuvântul *scola* este şi el folosit aici cu sensul de şcoală[70].

Tinerii călugări la mânăstire

Mânăstirile sunt, aşadar, „şcoli" care-i formează pentru o nouă viaţă pe cei care se „convertesc". Printre aceştia, se află oameni foarte tineri, ceea ce impunea organizarea de şcoli, în sensul restrâns al cuvântului. La Condat, Eugendius devine călugăr la şapte ani; la Grigny, Achivus, cel de-al treilea abate de la Agaune, intrase în mânăstire din adolescenţă, în pofida rezistenţei părinţilor săi[71]. Chiar la Agaune, remarcăm, datorită lui Grigore din Tours, călugări foarte tineri[72]. La mânăstirea Saint-Jean din Arles, este organizată o şcoală pentru tinerele monahii şi numai pentru ele, sub conducerea unei *primiceria* sau *formaria*. Nu se primesc în general decât fetiţe de la şase la şapte ani, adică, aşa cum precizează regula lui Caesarius, „la o vârstă la care să

poată învăța să citească și să asculte“. În ce-l privește pe Aurelian din Arles, acesta dă înapoi la zece sau doisprezece ani, vârsta primirii băieților[73]. *Regula Magistri* pare să-i primească mai devreme[74] și, vom vedea, acordă pentru *infantuli* un loc important în viață mânăstirii. În sfârșit, Sfântul Benedict se gândea și el, în regula sa, la copiii de vârstă mică oferiți de părinții lor mânăstirilor, dar nu dădea nici o limită de vârstă[75]. Chiar de la instalarea sa la Subiaco apoi la Montecassino, el a primit câțiva fii de senatori și de parohi[76]. Nu rămâne nici o îndoială, mânăstirile noastre erau larg deschise copiilor.

Studiile în școala monastică

Să încercăm acum să reconstituim, după sursele noastre, programul de instruire ce era impus tinerilor călugări. În primul rând, ei trebuiau să învețe lucrurile elementare și, mai ales, cititul: „Toate monahiile să învețe să citească, nici un călugăr să nu ignore literele“, cer regulile lui Caesarius, ale lui Aurelian și ale lui Ferréol[77]. După *Regula Magistri*, copilașii grupați într-o *decada* trebuiau, câte trei ore pe zi, să învețe literele sub îndrumarea unui călugăr știutor de carte[78]. Și cu siguranță învățau în același timp să scrie. Magistrul este exigent în această privință, pentru că îi îndeamnă pe călugării analfabeți în vârstă de mai puțin de cincizeci de ani să înceapă și ei să învețe acest lucru[79]. La rândul lui, Sfântul Benedict, fără să fie atât de exact, prevede folosirea de către toți a cărților, a stilurilor și a tăblițelor[80]. Totuși, la fel ca Magistrul, el se gândește la cei care nu voiau sau nu puteau să citească din lene sau din neputință[81]. Deoarece e limpede că printre călugări trebuie să fi existat unii neînduplecați, care puteau să-și găsească mântuirea în mânăstire rămânând analfabeți. În această privință, monahismul occidental se aseamănă celui din Orient[82].

După de a dobândit mijloacele elementare de a se cultiva, tânărul călugăr își va continua oare mai depate studiile? Cultura pe care o va primi, trebuie s-o spunem încă o dată, este o cultură exclusiv religioasă. Părăsind viața lumească, călugărul părăsește în același timp ceea ce era una dintre podoabele ei, literatura clasică. Astfel, Benedict nu a păstrat în aparență nici o amintire a studiilor trecute[83]. Regula lui este scrisă într-o limbă clară, *luculentus*, a spus Grigore cel Mare, și purificată de orice retorică[84]. Nu s-a putut evidenția în acest text nici o urmă de lectură profană, decât numai, poate, a unor lucrări juridice, ceea ce nu este un lucru rar în legislațiile monastice[85]. Cei care vor să reînvie amintirea lui Benedict caută zadarnic reminiscențe clasice[86]. Astfel, aceștia atribuie al său *ne quid nimis* („nimic prea mult“) unei lecturi din Terențiu, când, de fapt, este vorba de o expresie preverbială împrumutată de la Ieronim și de la Augustin[87].

În opera contemporanului său provensal, Caesarius, nu mai găsim referiri la lecturi profane. Fostul călugăr lerinian fusese, aşa cum am spus, foarte repede dezgustat de studierea artelor liberale; ajuns episcop, se fereşte să facă aluzie la acest lucru. Stilul lui e simplu, pentru unii prea simplu[88]. Nici o aluzie la opere clasice, în afara unui citat din Iuvenal, de multă vreme proverbial[89], şi o reminiscenţă vergiliană împrumutată fără îndoială de la unul dintre Părinţii Bisericii[90].

Ce era uşor pentru un Benedict sau un Caesarius trebuie să fi fost mai puţin uşor pentru foşti cărturari, hrăniţi de multă vreme cu autori profani[91]. Aceştia trebuiau să-şi amintească sfatul pe care, după Cassian, abatele Nestor îl dădea tânărului călugăr care nu putea să-şi scoată din memorie amintirile din şcoală: să se gândească neîncetat la Scriptură cu tot atâta zel cum se gândea odinioară la cărţile profane, pentru a alunga aceste amintiri inutile şi a le înlocui cu preocupări spirituale[92].

Studierea Psaltirii

Pentru a-l pătrunde pe călugăr de cuvântul Domnului, legiuitorii monastici acordaseră primul loc psalmodierii. Novicele trebuia să înveţe pe dinafară Psaltirea pentru a urmări slujbele. Regulile monastice asociază permanent studierea literelor şi a psalmilor: „Să nu fie cu putinţă ca acela care vrea să-şi ia numele de preot să nu cunoască literele şi, totodată, să înveţe pe dinafară toţi psalmii“[93]. Magistrul este foarte precis în legătură cu acest subiect: după ce a arătat avantajul cunoaşterii pe dinafară a psalmilor[94], el recomandă călugărilor să se ajute reciproc la învăţarea lor. „În timpul celor trei ore de studiu de dimineaţă, să citească şi să asculte, să înveţe litere şi psalmi“[95]. După cele trei ore petrecute cu această „muncă spirituală“ – *in spirituale opere* –, „lăsând de-o parte tăbliţe şi cărţi, să se scoale pentru a merge la *Tertia*“[96]. Puţin mai departe, vorbind despre munca în timpul verii, magistrul revine asupra acestui studiu şi prevede chiar un examen în faţa abatelui: când călugării cunosc bine psalmii, sunt luaţi de către *praepositus* şi recită un psalm, un imn, fac o lectură la alegere. O dată încheiată recitarea, o scurtă ceremonie încheie acest examen[97].

O dată ce stăpânesc perfect Psaltirea, călugării pot, ca asceţii din pustiu, să „rumege“ zi şi noapte cuvântul sfânt[98]. În timpul muncii manuale şi mai ales pe câmp[99], psalmii pe care-i cântă sunt, cum spune, urmându-l pe Sfântul Ieronim, *Regula Tarnantensis*, adevărate „cântece de dragoste“ (*amatoriae cantiones*)[100]. Din psalmi călugărul îşi ia forţa împotriva vrăjmaşului şi a lumii laice: „Dacă am apelat la psalmii noştri, oprim accesul la gândurile lumeşti, psalmii sunt într-adevăr armele slujitorului Domnului“[101]. Celui care cunoaşte psalmii nu-i e teamă de vrăjmaş. Acesta este adevăratul scut al creştinului, şi nu, cum spunea Ennodius în *Laus litterarum*, gramatica şi retorica[102].

Lecturile în comun

Această pătrundere de cuvântul Domnului se realizează şi în timpul lecturilor în comun la masă sau înainte de *Completa*. La Condat, abatele Eugendius a introdus lecturile la masă „după modelul părinţilor de odinioară“[103]. La Arles, Caesarius insista asupra acestui lucru şi cerea să se citească şi în timpul lucrului călugăriţelor[104]. Aurelian şi cel ce a scris *Regula Tarnantensis*[105] au reluat aceste recomandări. Sfântul Benedict şi Magistrul au consacrat chiar un capitol cititului săptămânal şi puneau să li se citească oaspeţilor mânăstirii[106]. Lectura comună însoţea şi mesele de seară, cel puţin în mânăstirea benedictină. Abatele recomanda *Convorbirile* lui Cassian, *Vieţile* Părinţilor orientali şi, evident, Biblia, cu excepţia, în timpul Completei, a Cărţii Regilor şi a Heptateucului[107]. Într-adevăr, amintindu-şi de un sfat al lui Cassian[108], Benedict se temea că spiritele mai puţin tari, mai ales cele ale tinerilor, să nu fie tulburate în timpul nopţii de amintirea acestor poveşti prea bogate în imagini.

Lectura personală

Stăpânind şi cunoscând pe dinafară Psaltirea, atent la lecturile comune, călugărul se pătrundea de cuvântul divin, dar, s-ar putea spune, într-un mod pasiv[109]. Legiuitorii monastici îi cereau mai mult: lectura personală. Ceea ce ni se pare un lucru obişnuit în zilele noastre cerea atunci un adevărat efort, poate chiar şi din partea oamenilor cultivaţi. Într-adevăr, cărturarii acestei epoci, fie puneau să li se citească textele, fie citeau cu glas tare[110]. Deja Augustin, să ne amintim, a fost foarte uimit să-l vadă pe Sfântul Ambrozie, citind doar cu ochii (*legere in silentio*)[111]. Acest obicei, opus uzanţelor antice, trebuie să fi început a se impune în mânăstire, unde domnea o tăcere relativă[112]. Dacă pentru clasă lectura cu voce tare rămânea un obicei[113], Benedict, evocând lectura personală în momentul siestei, recomandă călugărilor săi să citească fără a tulbura odihna celorlalţi[114].

Lectura personală ocupă un loc important în viaţa monastică: iarna, mai mult de trei ore dimineaţa; vara, două ore dimineaţa şi, facultativ, după amiaza; duminica, o bună parte a zilei[115], ceea ce face în medie mai mult de douăzeci de ore pe săptămână. În postul Paştelui, perioadă de penitenţă, călugării trebuie să citească *in extenso* o carte ce le-a fost înmânată la începutul perioadei. Benedict insistă ca lectura personală să fie în mod constant supravegheată de unul sau doi călugări bătrâni şi ca monahii care nu rezistă sau cei guralivi să fie pedepsiţi[116]. Această recomandare spune mai mult despre dificultatea de a impune acest exerciţiu intelectual. *Regula Magistri* insistă şi ea asupra acestei lecturi şi prevede chiar un *atrium lectorium* („sală de lectură“) lu-

minat noaptea, pentru ca abatele sau călugării să poată citi. În timpul călătoriilor lor în afara mânăstirii, călugării trebuiau să ia cu ei o carticică (*codicilum modicum*) pe care o deschideau când se odihneau[117]. Astfel, Grigore cel Mare evocă figura pitorească a abatelui Aequitius, care purta într-o traistă de piele Cărțile Sfinte pentru a-și hrăni profeția itinerantă[118].

În celelalte mânăstiri, această lectură personală este, de asemenea, o regulă. La Condat, Eugendius insistă în mod special asupra ei și dă chiar el exemplu[119]. La Tarnant, o sală (*scola*) era rezervată studiului, ce nu putea fi părăsit fără permisiune[120]; la Arles, călugărițele trebuie să citească două ore dimineața, călugării trei ore[121]. În predica lui către călugări, Caesarius îi îndeamnă pe cei leneși să citească și le arată că *lectio* își are locul ei alături de virginitate și de veghe, posturi și rugăciuni[122]. La fel ca Benedict, el vede în Păresimi o perioadă cu deosebire potrivită pentru lectură[123].

Întrevedem pe alocuri în ce consta lectura călugărilor: mai întâi, Biblia, apoi regula mânăstirii[124], alte reguli, ca acelea ale lui Vasile și a lui Pahomie[125], lucrările lui Cassian, *Viețile Părinților Răsăritului*[126] și chiar, în mânăstirea care urma regula lui Ferréol, *Faptele Martirilor*[127]. Operele Părinților Bisericii sunt menționate și de Benedict[128] și, studiind sursele *Regulii*, observăm prezența lor în biblioteca mânăstirii[129]. Călugărul anonim care a scris, la începutul secolului al VI-lea *Viețile Părinților din Jura* își datora cultura citirii Părinților Bisericii[130]. El trebuie să fi apelat la biblioteca prietenului său, Eugendius, căruia îi laudă pasiunea pentru cărțile latinești și grecești[131].

Bibliotecile

Dacă, din nefericire, nu avem cataloagele bibliotecilor, avem unele informații despre funcționarea acestora. Pe de o parte, un bibliotecar sau o bibliotecară are sarcina să distribuie cărțile[132] și, în unele cazuri, la ore fixe[133], scoțându-le din lăzi (*arcae*) a căror cheie o ține[134]. Pe de altă parte, în aproape toate mânăstirile noastre este organizat un *scriptorium*[135]. Numai regula Sfântului Benedict nu vorbește despre acesta și nu menționează decât biblioteca[136]. Această tăcere a putut părea surprinzătoare, deoarece vedem muncind *antiquarii* în mânăstirile vecine celei de la Montecassino[137]. Se poate ca, printre *artifices* de care vorbește capitolul LVII, Sfântul Benedict să-i fi inclus și pe scribii din *scriptorium*. Este o ipoteză verosimilă, dar imposibil de verificat[138].

Scopul studiilor monastice

Știm, așadar, în ce condiții a putut să se dezvolte o cultură religioasă în mânăstirile noastre. Am dori însă acum să cunoaștem nu numai

nivelul acestei culturi, ci şi scopul ei. Către ce tinde lectura frecventă a Bibliei şi a celorlalte texte pe care le-am citat? În această privinţă, istoricii se plasează pe poziţii deseori contrare, mai ales când evocă începuturile monahismului benedictin. Pentru unii, călugării citesc Biblia fără să-i aprofundeze sensul[139]; pentru alţii, dimpotrivă, aceştia se dedicau unui studiu savant, iar Benedict apare ca „iniţiator al studiilor biblice în Occident"[140].

Pentru a pune capăt discuţiei nu avem decât textele şi, mai cu seamă, *regulae*-le, care vorbesc despre *lectio* şi, mai ales, despre *lectio divina*, despre *meditatio*. Dar ce să înţelegem prin aceşti termeni? Vocabularul intelectual al epocii este destul de bogat, însă lipsit de precizie. Bunăoară, *meditatio*, care la Părinţii Bisericii echivalează adesea cu rugăciune[141], semnifică în regulile noastre mai ales „studiu" şi, în special, „studiu pregătitor". *Meditari litteras, meditari psalmos* înseamnă a învăţa să citeşti şi a învăţa Psaltirea citind cu glas tare pentru a te pătrunde de textul ei[142]. Însă *meditari* este totodată sinonim cu *legere*. *Legere* are sensul obişnuit de a citi, dar, când Benedict vorbeşte de *lectio divina*, înţelege el oare mai mult decât simpla lectură[143]? *Lectio*, pentru gramatici, este începutul interpretării. „A citi" Biblia ar putea însemna, aşadar, a o studia aprofundând-o sub îndrumarea abatelui. Era oare acesta obligat să le explice călugărilor sensul ascuns al Scripturii şi să fie, cum se spune despre Achivius din Agaune, un *interpretator insignis* („distins interpret")[144]? De fapt, aşa cum îl cunoaştem, abatele are înainte de toate, sarcina de a îndruma spiritualitatea şi viaţa morală a călugărilor. E mai degrabă „un medic al sufletului" decât un profesor; un pasaj din *Regula Magistri* îl arată îngrijind un „bolnav" cu vorbe şi lecturi potrivite[145]. În climatul ascetic evocat de *regulae*, nu văd să existe loc pentru organizarea „ştiinţei creştine", aşa cum o înţelegea Sfântul Augustin.

Pentru a pătrunde sensul Scripturii, puritatea inimii este preferabilă ştiinţei, spunea Cassian, reluând o învăţătură a lui Evagrie Ponticul[146]. Cenobiţii din Galia şi din Italia au reţinut acest sfat. Caesarius spunea că umilinţa, ascultarea şi mila erau cele dintâi condiţii pentru *lectio* şi *oratio*, iar Sfântul Benedict insista, ca şi Cassian, pe *puritas cordis*[147]. Aceasta este ucenicia pe care cenobiţii, începători în arta ascezei[148], trebuiau să o facă sub îndrumarea abatelui: scopul final era de a ajunge la adevărata *meditatio* care este contemplarea lui Dumnezeu[149]. *Legere, meditari* înseamnă mai mult „a cugeta" decât „a înţelege".

Cultura religioasă a călugărilor noştri este, aşadar, o cultură ascetică. Că Benedict a conturat o organizare monastică originală e un fapt sigur. Însă, în domeniul culturii religioase, originalitatea lui e mai mică. El se apropie mai mult de cenobiţii răsăriteni decât de Cassian[150]. Această cultură monastică, care în cele din urmă ne apare opunându-se total culturii profane, va fi propusă drept model clericilor.

II. Primele școli episcopale și parohiale

A. Formarea clericilor la sfârșitul secolului al V-lea

Să amintim mai întâi în ce consta formarea clericilor la sfârșitul secolului al V-lea, chiar dacă nu avem decât extrem de puține informații despre acest subiect[151].

Laicul care voia să slujească Biserica, era legat de clerul din orașul său și trebuia să treacă rând pe rând prin diferitele ordine minore, apoi majore, pe care ni le enumeră încă *Statuta Ecclesiae antiqua* („Vechile regulamente ale Bisericii")[152]: portar, lector, exorcist, acolit, subdiacon, diacon, preot. Până la subdiaconat, clericii se puteau căsători și, în afara serviciilor religioase, puteau trăi ca laicii.

Lectòratul

În ordinul lectorilor puteau fi primiți copiii, datorită purității glasului lor. Astfel ei începeau adesea o carieră care putea duce până la episcopat. În cursul acestui stagiu erau inițiați în literatura creștină[153], căci funcția lor de lector trebuie să fi cerut o formație destul de temeinică, fie și numai pentru a cunoaște punctuația textelor pe care le citeau. Avem, pentru mijlocul secolului al V-lea, mai multe exemple de cariere clericale care încep cu lectoratul: astfel, cea a lui Ioan, episcop de Chalon, a lui Vivian, episcop de Saintes[154], și cea a lui Epiphanius, episcop de Pavia[155]. Acesta din urmă, primit în ordinul lectorilor pe la opt ani, a fost în același timp notar al episcopului Crispinus[156].

Notarii

Corespundea oare acestă funcție unui grad ecleziastic[157]? Poate în fapt, mai mult decât în principiu, deoarece, la sfârșitul secolului al V-lea, Gelasius stabilea o echivalență între gradul de lector și cel de notar[158]. Totuși, în bisericile importante, în care, ca în birocrația civilă, notarii erau grupați în *scola*[159], aceste confuzii sigur nu aveau loc: notarii trebuiau să-și păstreze felul de viață laic fără a avea acces la ordinul clerical.

Cantorii

Pe de altă parte, s-a presupus, generalizând un caz al bisericii din Cartagina, că tânărul lector era în același timp și *cantor*[160]. Totuși, trebuie să deosebim cele două funcții. La sfârșitul secolului al V-lea, la *Ioviacum*, pe Dunăre, la Neapole, în Spania, micii cantori erau îndrumați de un *primicerius cantorum*[161]; *Statuta* precizează că funcția de *cantor* este deosebită de cea de *lector*. Cantorul este în mod special însărcinat cu psalmodierea și nu pare să facă parte din ordinele minore[162].

Ocazional, studierea cântului putea fi îndrumată de laici, precum Claudianus Mamertus, care se recreează după studiile filosofice ajutându-l în această îndatorire pe fratele său, episcopul de Vienna[163].

Nu există școli ecleziastice

Intrarea copiilor în rândurile clerului avea avantaje de netăgăduit; Leon cel Mare vedea în aceasta o garanție pentru calitatea religioasă a preoților[164]. Dar, fie lector, notar sau *cantor*, tânărul nu pare să ducă niciodată în această epocă o viață de intern într-o comunitate[165]. Formarea sa profesională era asigurată de Biserică, însă formarea sa intelectuală era fără îndoială lăsată școlii antice, iar formarea sa morală familiei. Numai cei născuți într-o familie de clerici puteau primi o educație religioasă mai completă; astfel, unii clerici au fost încredințați de la o vârstă fragedă unui unchi episcop[166].

B. Primele școli episcopale

Pentru a remedia această situație, se creează o nouă instituție sub influența monahismului: organizarea de internate pentru viitorii clerici. Chiar din secolele al IV-lea și al V-lea, au existat unele încercări la Verceil, poate la Tours, cu siguranță la Hippona, unde fusese întemeiat un *monasterium clericorum*[167]. La începutul secolului al VI-lea, Fulgentius reia, la Ruspe, încercarea lui Augustin, iar Caesarius face la fel la Arles.

În Provența

Nu știm dacă toți clericii bisericii din Arles erau obligați să trăiască în comun. Dar bănuim, din *Vita Caesarii*, existența unui grup restrâns care, zi și noapte, trăia alături de episcop[168]. În plus, clericii luau masa împreună cu Caesarius[169] și trebuiau să participe la oficierea liturghiilor *Tertia*, *Sexta* și *Nona* pe care episcopul le celebra în manieră monastică[170]. Fără a avea vreo regulă, ca la Hippona, clericii arlesieni trăiau în comunitate în *domus ecclesiae*[171] și, în acest fel, erau și mai mult separați de viața lumească. Prin acest fel de viață, celibatul era impus clericilor din ordinele inferioare, iar castitatea era respectată mai ușor de cei din ordinele superioare[172].

Cultura acestui cler câștiga din această situație prin contacte mai dese cu Scriptura. Caesarius a vrut să fie profesorul clericilor lui și să-i instruiască, fie prin lectura în timpul meselor, fie prin discuțiile pe care le îndruma[173]. El răspundea la întrebările puse, explica neclaritățile Scripturii, iar seara îi întreba pe clerici „ce-ați mâncat azi?", făcând astfel aluzie la hrana spirituală pe care le-o dăduse[174]. La sfârșit, el cerea de la cel care se dedica diaconatului citirea cărților Vechiului și Noului Testament cel puțin de patru ori în timpul cât dura acest ordin[175].

Această comunitate era, cu siguranță, deschisă clericilor foarte tineri. Doi dintre biografii lui Caesarius fuseseră în slujba episcopului din adolescență și începuseră prin a fi notari[176], fără îndoială la vârsta lectoratului. Alături de aceștia se găseau scribi, și ei tineri, care copiau predicile pe care Caesarius le adresa colegilor lui și care erau aleși, fără îndoială, dintre lectori, ca la Verona, în aceeași epocă[177]. În sfârșit, în *domus ecclesiae* puteau fi instruiți și copii. Ne e cunoscut cazul lui Florianus, pe care-l botezase Ennodius din Pavia și pe care-l învățase să citească și să se roage Caesarius[178]. Astfel, putem spune că Arles avea o școală episcopală în care clericii nu primeau numai o formație profesională, ci în care aceștia erau instruiți și educați. Cunoaștem în altă parte asemenea tentative?

La Pavia, viitorul episcop Epiphanius a fost crescut, de la vârsta de opt ani, pe lângă episcopul Crispinus în manieră monastică[179]. Însă cazul lui este izolat. La Roma, unii papi de la jumătatea secolului al VI-lea au fost clerici din copilărie, ceea ce le asigura o superioritate asupra celorlalți[180], dar, în nici un caz, decât numai dacă erau copii de preot[181], educația lor nu era pusă în întregime pe seama Bisericii.

În Spania

În Spania, vedem apărând această instituție, în 527, în mod oficial. Am spus mai sus că, din 507, monarhia vizigotă era sub protecția regilor ostrogoți[182]. Se înțelege că între Italia și Spania au putut exista relații și mai ales între Provența și regiunea Tarraconensis. Ca în Provența, și în aceeași epocă, concilii importante s-au întrunit la Tarragona, în 516, sub conducerea episcopului Ioan, la Gerona în anul următor, la Lérida și la Valencia în 524, și la Toledo în 527[183].

La acest ultim conciliu prezidat de episcopul Montanus, a fost luată hotărârea de a se crea o școală episcopală. Episcopii au hotărât că acei copii care erau destinați de părinții lor condiției ecleziastice, o dată primită tonsura, vor fi instalați într-o *domus ecclesiae.* Acolo, sub supravegherea episcopului, vor fi formați de un profesor însărcinat cu această funcție (*a preposito sibi debeant erudiri*), dar, la optsprezece ani, vor putea alege între căsătorie și intrarea în ordinele majore[184]. În acest din urmă caz, ei vor trebui să rămână legați de biserica în care vor fi educați[185]. Cum să nu vedem în acest canon influența monahismului, influență care se vădește până la obligația de *stabilitas*?

Au fost oare părinții din Toledo influențați de exemplul arlesian? Opera lui Caesarius era cunoscută în Spania, însă mai ales în regiunile orientale ale regatului[186]. De fapt, o asemenea hotărâre răspundea aceleiași necesități, fără să fi putut exista o influență directă. Se deplângea inerția intelectuală și spirituală a clericilor spanioli și ispitele seculare care îi năpădeau[187]. De unde necesitatea de a organiza un internat pentru tineri.

A dat oare roade această instituție? În absența textelor, nu putem să ne dăm seama de aplicarea canonului de la Toledo. Să constatăm doar că, după vreo douăzeci de ani de la acest conciliu, Biserica din Spania a dat doi mari exegeți: episcopul Iustus din Urgell, provenit dintr-o familie vestită care a dat patru frați epsicopi și toți scriitori, a scris un comentariu la *Cântarea Cântărilor*[188]. La celălat capăt al Spaniei, în Lusitania, cam în aceeași epocă, Apringius, episcop de Beja, *disertus lingua et scientia eruditus* („cu limba elocventă și învățat într-ale științei“), făcea exegeza *Apocalipsei*[189].

Fără a pune direct în legătură crearea școlii episcopale și aceste două lucrări, se poate constata că Biserica din Spania, în pofida luptelor doctrinare pe care le duce, și poate chiar datorită acestor lupte, pare mai însuflețită decât Biserica de la Roma în aceeași epocă. Fără îndoială ea are în spate o lungă tradiție de cunoaștere pe care năvălirile nu au putut-o întrerupe, fără îndoială ea rămâne în contact cu Africa creștină[190], însă mai trebuie și ca formarea clericilor să fie organizată cu grijă. Crearea școlii episcopale hotărâtă la Conciliul de la Toledo, într-un oraș care începe să joace rolul de metropolă[191], i-a asigurat viitorul.

C. Primele școli parohiale

Același lucru s-a întâmplat de această dată la scară parohială, în regatul ostrogot. Am spus că evanghelizarea satelor era una dintre grijile majore ale episcopilor la începutul secolului al VI-lea. Trebuia stabilit serviciul în noile parohii, iar preoții de calitate erau rari sau căutau să rămână la oraș. Atunci s-a gândit formarea, chiar în casa parohială, a viitorilor parohi.

În Provența

Cum și în ce regiune a luat naștere această instituție? Nu știm[192]. Ea a avut un asemenea succes în Italia încât Caesarius din Arles a vrut s-o introducă în Provența. El, care vizita neîncetat parohiile și care le autorizase preoții să predice în bisericile de la țară[193], nu putea decât să se intereseze de formarea clericilor rurali.

În 529, Conciliul de la Vaison a hotărât că fiecare preot al unei parohii rurale va lua la el lectori și-i va învăța Psaltirea, textele sfinte și legea divină[194]. Ca și canonul Conciliului de la Toledo, din 527, cel de la Vaison prevedea plecarea tânărului cleric incapabil să păstreze celibatul[195].

Acest text celebru este considerat actul de naștere al școlilor parohiale. Într-adevăr, specializate mai întâi în formarea clericilor, ele au primit repede chiar și copii destinați vieții laice, evoluție inevitabilă atunci când toate micile școli romane au dispărut. Pe de altă parte, e verosimil să fi fost aplicat imediat canonul Conciliului de la Vaison,

deoarece într-o parohie vizitată de Caesarius găsim deja un cleric de opt ani destinat să fie mai târziu subdiacon[196].

Și în alte părți...

Să mai remarcăm, în sfârșit, că, în aceeași epocă, instituția școlilor clericale este atestată și în restul Galiei, nu numai în Provența. Cu puțin înainte de Conciliul de la Vaison, în regatul burgund, tânărul Eptadius își părăsește familia și se duce să se alăture copiilor care primesc, în preajma unui preot, o educație clericală[197]. Dacă școala la care se duce tânărul Patroclu și fratele lui este o școală parohială, ceea ce e greu de dovedit, aceasta exista pe la anul 506, deci cu douăzeci de ani înainte de Vaison[198]. Fără a vrea să micșorăm importanța acestui conciliu și a hotărârii lui Caesarius, constatăm că nevoia de școli clericale se făcea deja simțită. Cerând unui conciliu să ia oficial act de acest lucru, Caesarius nu putea decât să le favorizeze dezvoltarea.

Astfel, la scară parohială ca și la scară episcopală, Biserica le dă clericilor mijloacele de a ajunge la o adevărată cultură religioasă. Cerându-le să se întoarcă la izvoarele creștinismului, prin studierea Scripturii și prin viața ascetică, ea va influența întreaga viață spirituală a anilor ce vor veni.

III. Proiectul unei „universități" creștine

Întoarcerea la știința biblică

Formarea ascetică nu-i putea satisface pe toți călugării și pe toți clericii. Cei care ar fi vrut să aprofundeze sensul Scripturii, făcând apel pentru acest lucru la discipoli profani, nu aveau această posibilitate în așezămintele pe care le-am studiat. Trebuia atunci găsită o *via media* între o cultură creștină clasică ce uita esența mesjului creștin și cultura ascetică. Trebuiau aplicate la textul sacru metodele de cercetare folosite pentru științele profane și trebuia regăsită știința biblică, ale cărei principii le definiseră Părinții Bisericii și, în special, Sfântul Augustin. Episcopul de Hippona își rezumase cu exactitate ideile despre adevărata cultură creștină într-o lucrare scrisă un secol mai înainte, *De doctrina christiana*. El arată aici ce trebuia să împrumute cărturarul creștin din programul educației antice pentru a putea, în deplină siguranță, să interpreteze Biblia. Nu era ceva nou, însă pentru prima dată, era limpede formulat[199].

Nu pare că această lucrare a cunoscut imediat succesul; tratatele teologice ale lui Augustin rețineau mai mult atenția scriitorilor din secolul al V-lea. Dimpotrivă, la începutul secolului următor, *De doctrina christiana* este recopiată, în întregime[200] sau în extrase. Abatele

Eugippius, când a alcătuit pentru călugării săi *excerpta* din opera augustiniană[201], nu a uitat să acorde un loc important acestei lucrări. E interesant să se releve pasajele pe care le-a reținut în mod deosebit.

Eugippius și doctrina christiana

La prima vedere, decupajul pare arbitrar[202], însă se dovedește curând că alegerea s-a făcut conform unui scop bine definit. În timp ce Eugippius nu reține decât cinci pasaje din cartea I, consacrată adevărurilor ce trebuie descoperite în Scriptură, și nimic din cartea a IV-a, care vorbește despre elocința creștină, a păstrat douăsprezece capitole din cartea a II-a (definirea culturii creștine) și zece capitole din cartea a III-a (știința exegetică).

În ce privește cultura creștină, după ce citează câteva pasaje referitoare la *signa* („semne"), el reia ce spusese Augustin despre folosul culturii profane (științele naturale, știința numerelor, muzica, dialectica, elocința) și despre inutilitatea astrologiei. Însă omite pasajele despre limbile ebraică și greacă, limbi pe care destul de puțini dintre contemporanii lui aveau norocul să le cunoască. Sunt deopotrivă omise detaliile asupra istoriei, științele fizice, astronomia, ceea ce apare mai uimitor. În sfârșit, el se ferește să nu uite capitolul esențial despre legitimitatea studiilor profane, în care Augustin, după Origene, comparase aceste științe cu bogățiile pe care evreii le-au furat de la egipteni pentru a le da o întrebuințare mai bună. Cât despre hermeneutica pe care Augustin o expune în cartea a III-a, aceasta a fost reprodusă aproape în întregime, însă regulile născocite de Tychonius au fost atribuite, în lucrarea lui Eugippius, lui Augustin.

Centrul de studii de la Lucullanum

Astfel, prezentând extrase, Eugippius se gândește, în esență, la formarea cărturarului creștin și, în particular, la exeget. El însuși era, după cum spune Cassiodor, un exeget remarcabil (*scripturarum divinarum lectione plenissimus* „preaplin de lectura scrierilor sfinte"[203]). Aproape de mormântul Sfântului Severinus, la Lucullanum, la periferia Neapolelui, el întemeiase o mânăstire care a fost un important centru de cultură religioasă. Eugippius, am spus-o mai sus, era în legătură cu unele medii ecleziastice romane[204]. Dionisie cel Mic tradusese pentru el o lucrare a lui Grigore al Nyssei cu scopuri mai degrabă exegetice decât filosofice[205]. Faima mânăstirii de la Lucullanum ajungea până în Africa: atunci când Fulgentius din Ruspe, exilat la Cagliari, a organizat și el un centru de cultură religioasă și le-a deschis călugărilor lui comorile „științei spirituale"[206], el i-a cerut lui Eugippius copia operelor care-i lipseau[207].

Absența unui centru de studii religioase la Roma...

În afara acestui centru napolitan, nu cunoaştem în Italia alte centre de studii biblice. La începutul secolului al VI-lea, mediile clericale de la Roma nu se mai interesează de studiile scripturistice, aşa cum se interesau de teologie. Dionisie cel Mic, a cărui ştiință exegetică o laudă Cassiodor[208], nu lasă nici o lucrare de acest fel şi nici un discipol. Chiar dacă clerul roman avusese dorința unei culturi creştine superioare, ceea ce nu e evident, aceasta trebuie să fi sporit când a avut mijloacele necesare: biblioteci conținând textele sacre, revizuite cu grijă, şi comentariile diferiților Părinți ai Bisericii.

Or, bibliotecile ecleziastice din Roma par abia constituite la acea vreme. Nu ştim ce s-a întâmplat cu cele pe care papa Hilarius le construise la sfârşitul secolului al V-lea, la San Lorenzo in Damaso[209]. Exista oare deja o bibliotecă la Laterano, pe lângă *scrinium* în care sunt păstrate arhivele potificale[210]? E îndoielnic înainte de secolul al VII-lea. Cât despre cea de la bazilica San Pietro, aceasta trebuie să se fi confundat şi ea cu *scrinium*-ul bisericii. Acolo, şi nu, cum s-a spus, la Laterano[211], a fost depozitat manuscrisul poemului lui Arator. Într-adevăr, prezentat papei Virgiliu înainte de confesiunea Fericitului Petru[212], acesta nu putea fi păstrat decât în arhivele acestei biserici, arhive de a căror existență ştim din altă parte[213].

...explică încercarea papei Agapit și a lui Cassiodor

Aceste biblioteci, chiar dacă abia începeau să se organizeze, nu trebuie să fi fost foarte bogate. Asta ar explica inițiativa papei Agapit. Fiu al preotului Gordianus de la Santi Giovanni e Pietro şi fără îndoială legat din copilărie de această biserică, acest papă, instruit în ştiințele ecleziastice[214], a simțit nevoia unei biblioteci care să conțină operele Părinților Bisericii. În fața bisericii familiei sale „a pus să se construiască cu artă acest frumos loc pentru cărți“, aşa cum spune inscripția care împodobea sala[215]. Dacă credem primul vers al acestei inscripții, biblioteca trebuie să fie esențialmente bisericească[216]. Acest lucru a atras atenția lui Cassiodor, când, interesându-se din ce în ce mai mult de problemele religioase, acesta a avut ideea să întemeieze la Roma o „Universitate“ creştină.

În prefața la *Institutiones*, el ne aminteşte acest proiect şi, deşi textul este cunoscut, nu e inutil, dată fiind importanța lui, să-l recitim în traducere:

„Cum cunoşteam marea dorință de a studia literatura profană, astfel încât un mare număr de oameni credeau că ating prin ea înțelepciunea acestei lumi, mărturisesc că m-am întristat foarte să văd că divinele Scripturi nu erau predate public, când exista un strălucit învățământ care-i făcea vestiți pe autorii profani. Cu preafericitul papă Agapit,

episcop al Romei, imitând ce se făcuse la Alexandria şi ce se face acum la Nisibis..., m-am străduit, după ce am adunat fonduri, ca mai degrabă o şcoală creştină să primească profesori care să profeseze la Roma, pentru ca sufletul credincioşilor să-şi asigure salvarea eternă şi limba lor să păstreze o vorbire corectă şi pură“[217].

Aşadar, Cassiodor a constatat, cu regret, că învăţământul religios, la nivelul său cel mai ridicat, nu exista la Roma, alături de învăţământul profan. El va căuta să-l organizeze după modelul vestitei şcoli din Alexandria, a cărei existenţă fusese efemeră, şi al celei care se găsea din 457 în Persia, la Nisibis[218]. Fără îndoială, el va profita de autoritatea sa politică – la acea vreme este prefect al pretoriului – pentru a-şi atinge scopul şi a-i trezi entuziasmul papei pentru proiectele sale[219]. Într-adevăr, deşi Cassiodor nu vorbeşte despre acest lucru, crearea bibliotecii de pe *Clivus Scauri* a fost cu siguranţă unul dintre elementele determinante ale proiectului comun. Cassiodor avea el însuşi o bibliotecă personală la Roma, la care face aluzie într-unul din pasajele din *Institutiones*, însă nimic nu indică faptul că ar fi continuat-o special pentru „universitatea“ sa creştină[220].

Eşuarea încercării

A existat această „universitate“ vreodată? Unii autori tind s-o creadă[221]. Totuşi împrejurările nu erau favorabile unei astfel de realizări: Agapit abia urcase pe tronul Sfântului Petru (mai 535), că ambasadorul bizantin trimis în Italia de Iustinian îi declara război regelui Theodat. În timp ce trupele lui Belizarie invadau Sicilia (iunie - decembrie), regele ostrogot ocupa împrejurimile Romei[222]. După ocuparea Siracuzei, regele a hotărât să-l trimită pe papă ca ambasador la Bizanţ, şi acolo Agapit a murit pe neaşteptate, în mai 536. Nu e câtuşi de puţin posibil, în aceste condiţii, ca, între mai şi decembrie 535, „universitatea“ creştină să fi fost întemeiată. De altfel, textul lui Cassiodor este explicit. Într-adevăr, el spune mai departe că „drept urmare a furiei războaielor şi a luptelor cere au tulburat foarte tare regatul Italiei, proiectul lui n-ar fi putut fi realizat în nici un chip“[223]. Cât priveşte biblioteca lui Agapit, nu ştim ce s-a întâmplat cu ea[224]. Cea a lui Cassiodor, după ce a fost parţial distrusă, trebuie să fi fost transportată la Vivarium când, după aproape douăzeci de ani, fostul ministru şi-a reluat proiectul de a înfiinţa o şcoală creştină, însă, de această dată, vom vedea, într-un cadru monastic[225].

Proiectul de a înfiinţa un centru de înaltă cultură religioasă a eşuat. Însă istoria acestei încercări este foarte semnificativă. Ea dovedeşte necesitatea unei şcoli care, folosind contribuţia instrucţiei profane, îşi organizează învăţământul în jurul Sfintei Scripturi. Pe de altă parte, şi acest lucru trebuie subliniat, nu dispariţia şcolii profane făcea ur-

gentă o asemenea creație. Școala antică are în continuare succes, și însuși acest succes este cel care l-a făcut pe Cassiodor să dorească crearea în paralel a unui învățământ creștin.

Astfel, constatăm că la toate nivelurile, elementar sau superior, școlile creștine se organizează în timp ce se oferă încă învățământul profan. S-a spus prea adesea că școlile parohiale, sau episcopale, adică monastice, înlocuiseră școala antică atunci când aceasta a dispărut. Dimpotrivă, le vedem luând naștere la începutul secolului al VI-lea pentru a le da clericilor ce nu puteau primi în școala antică. Totuși școlile noastre nu sunt încă decât „seminare". Tinerii laici nu au acces în ele. Laicii vor intra mai târziu în școala clericală, pentru că atunci nu vor avea alte mijloace de a se instrui.

Partea a doua

SFÂRŞITUL EDUCAŢIEI ANTICE ŞI DEZVOLTAREA ŞCOLILOR CREŞTINE ÎN ITALIA, GALIA ŞI SPANIA

(533 - primul sfert al secolului al VII-lea)

În 533, împăratul Iustinian încearcă să reconstituie Imperiul Roman, din Egipt până în Spania, recucerind Occidentul de la barbari. Proiectul lui a fost doar parţial realizat: Africa, o parte din Spania şi Italia au devenit provincii bizantine[1]. Această recucerire putea avea urmări importante pentru cultura intelectuală a Occidentului. Una dintre primele decizii ale lui Iustinian a fost să le redea profesorilor privilegiile şi salariile. Cultura antică avea, aşadar, o şansă de supravieţuire în ţinuturile recucerite. Drept urmare, regatele independente, Spania vizigotă şi Galia merovingiană, care erau în legătură cu Imperiul Bizantin, puteau beneficia şi ele de această renaştere. Însă, în acelaşi timp, şcolile creştine, a căror naştere am văzut-o la începutul secolului al VI-lea, îşi organizau învăţământul, astfel încât în aceste trei ţări, Italia, Galia şi Spania, constatăm, până la începutul secolului al VII-lea, coexistenţa a două tipuri de educaţie.

Capitolul I

EDUCAȚIE ȘI CULTURĂ ÎN ITALIA BIZANTINĂ

Douăzeci de ani de lupte între ostrogoți și bizantini au epuizat Italia. Structurile economice și sociale care se menținuseră până atunci, s-au dezmembrat. Multe familii mari de la Roma sau din provincie au fost decimate și ruinate. Unii aristocrați, care fugiseră în Bizanț, au rămas acolo pentru totdeauna, alții s-au întors pentru a-și reface averea. La Roma care a fost cucerită, recucerită și, la un moment dat, golită de toți locuitorii, senatul nu mai avea autoritate și zilele-i erau numărate. Totuși, Italia antică ar fi putut supraviețui transformându-se, dacă, la trei ani după moartea lui Iustinian (568), o nouă invazie n-ar fi devastat-o. Într-adevăr, longobarzii au ocupat repede câmpia Padului, apoi regiunile Spoleto și Benevento, și au împărțit Peninsula Italică, cu intenția de a o supune în întregime. Roma, care acum comunica greu cu Ravenna, a fost nu o dată asediată de barbari. Papa Grigore cel Mare (590-604) avea să exclame: „Unde este senatul, unde este poporul... Unde sunt toți cei care se complăceau în strălucirea de odinioară? Ca o pajură care îmbătrânește, Roma și-a pierdut toate penele de pe trup“[2]. În aceeași predică, papa evoca vremurile în care copiii și adolescenții alergau spre Roma ca să învețe[3]. A însemnat oare cea de-a doua jumătate a secolului al VI-lea sfârșitul educației antice?

I. Soarta educației antice

Restaurarea școlilor de către Iustinian

Ruinarea marilor familii senatoriale care, așa cum am văzut, erau cele mai interesate de studiile liberale, risca să atragă după sine închiderea școlilor antice. Dar statul bizantin, care avea nevoie de funcționari cultivați, era interesat să mențină școala. De aceea, în 554, Iustinian dorea reorganizarea acestora la Roma. El a poruncit, prin *Sancțiunea Pragmatică*, să li se plătească, la fel ca odinioară, sub Theodosie, un salariu

profesorilor de gramatică, de retorică, de medicină și de drept, „ca să prospere în stat tinerii instruiți în artele liberale“[4].

A fost oare aplicată această măsură? Ne-am putea îndoi știind că celelalte puncte ale programului de reconstrucție a Italiei nu au ajuns la nici un rezultat[5]. Totuși, lăsând la o parte soluția ușoară a raționamentului prin analogie, studiind cele patru ramuri ale științei citate de *Sancțiune*, să regrupăm rarele dovezi pe care le avem și să stabilim cum stau lucrurile.

Studierea dreptului

Ne atrage atenția un prim fapt, supraviețuirea practicii juridice. Nu numai la Roma[6], ci și în provincie – o știm în Sardinia[7] –, se recurge în continuare la știința juriștilor. *Docti viri* („bărbații învățați“) din cetatea Cagliari, despre care ne vorbește Grigore cel Mare, seamănă cu siguranță cu acești notabili (*honorati qui legum possint habere notitiam* „notabili care par să cunoască legile“) pe care-i vom întâlni în Provența la începutul secolului[8]. Au ei oare o funcție oficială sau birouri de consultanță? Nu știm, dar important este să le dovedim existența.

În demersul administrației municipale, birourile continuă să înregistreze actele, donațiile sau testamentele, așa cum se obișnuia și cum amintește o *Novella* a lui Iustinian[9]. Constatăm acest lucru, datorită corespondenței lui Grigore I, în Sicilia[10], în unele orașe ale Italiei[11] și la Roma[12].

S-a constatat existența acestor birouri și s-a crezut că papa relua o formulă golită de sens[13]. Dar de ce nu este reluată în legătură cu donațiile făcute în alte locuri? Mai mult, papirusurile de la Roma, Ravenna și Rieti[14], care conțin acte de donație din această perioadă, întrebuințează și ele aceste formule. Aceste texte ne dau câteodată numele tabelionului care a redactat actul și locul unde-și are *statio*; să-l cităm la Roma pe Theudosius „*in porticum de Subora*“[15]. În sfârșit, la Ravenna, ca și la Roma, încă mai există corporații de grefieri[16].

În aceste cazuri, este vorba, ca și la începutul secolului al VI-lea, de practică, și nu de cultură juridică. Să fi repus în valoare restaurația bizantină studiile de drept? *Iurisperiti* („juriștii, specialiștii în drept“) sunt menționați de *Pragmatică*[17], dar avem oare dovada studiilor lor?

Acest învățământ ar fi trebuit să fie favorizat în mod deosebit de administrația imperială pentru că reorganizarea școlilor de drept în Orient a fost una din marile realizări ale lui Iustinian. Introducerea în Italia a unui nou cod juridic[18] putea da iar viață școlilor de la Roma și de la Ravenna. Știm că textul *Instituțiilor* sau cel al *Novellelor* a fost tradus și comentat în Italia în perioada lui Iustinian[19], dar nu avem nici o dovadă referitoare la predarea dreptului bizantin. Dacă citim compilațiile datând din secolul al VI-lea, bunăoară *Sumarul din Perugia*, ne îndoim de existența acestor școli, atât de mare este ignoranța

juriștilor[20]. Dacă dreptul era predat, acest lucru se făcea numai în cadrul birourilor imperiale. Tânărul Grigore – viitorul papă – a primit cu siguranță o educație juridică elementară pentru a-și exercita funcția administrativă căreia i se dedica; e ușor să găsești urmele acestui învățământ în corespondența lui[21].

Studierea medicinei

Sancțiunea menționează și învățământul pentru *medici*. Despre acesta suntem și mai puțin informați. Știm doar că încă mai există medici care practică la Roma în timpul lui Grigore cel Mare. Acesta ne relatează în *Dialogurile* sale povestea a doi frați, Copiosus și Iustus, instruiți în arta medicală; unul intrase în mânăstirea Sant'Andrea, iar celălalt își câștiga existența îngrijindu-i pe romani[22]. Tatăl viitorului papă Bonifaciu IV practica fără îndoială medicina la Roma[23]. Când Grigore a aflat că prietenul lui, Marinianus din Ravenna, era bolnav, i-a chemat, unul câte unul, pe medicii a căror știință o cunoștea în mod deosebit și le-a cerut o consultație al cărei rezultat a fost trimis apoi, la Ravenna[24]. Existau totuși medici în capitala politică a Italiei și chiar medici greci[25]. Dar cei de la Roma aveau cea mai bună reputație, fiind mai aproape de școli. Medici orientali s-au stabilit pentru o vreme în oraș; găsim unul, originar din Alexandria, printre apropiații lui Grigore[26]. Papa – el însuși mereu bolnav – dă, pe alocuri în operele sale, explicații cu aspect științific despre unele tulburări[27] și împrumută din greacă termeni medicali[28]. Într-adevăr, lucrările medicilor greci, cel puțin traducerea lor, încă mai găsesc cititori, așa cum o dovedește publicarea la Roma a unor *therapeutica* ale medicului Alexandru din Tralles, stabilit în oraș pe la 560[29].

Învățarea gramaticii și a retoricii

Sancțiunea ne vorbește în cele din urmă despre *gramatici* și despre *oratores*. Și în acest caz, în absența unor inscripții sau a oricărui alt document care să ne dovedească existența unor profesori, trebuie să recurgem la mărturii indirecte.

Cea dintâi este epitaful tânărului Boethius, *clarissimus puer*, mort la unsprezece ani în 578[30]; el primise o educație literară îngrijită, deoarece tatăl său, notarul Eugenius, face elogiul precocității poetice a băiatului. Un alt exemplu este cel al lui Grigore, viitorul papă, care nu trebuie să fi avut mai mult de cincisprezece ani când a fost promulgată *Sancțiunea pragmatică*[31]. Educația lui în casa părintească de pe *Clivus Scauri* a fost în conformitate cu tradiția aristocratică[32]. „Învățase, ne spune Grigore din Tours, gramatica, dialectica și retorica și-și depășea prin cultură concetățenii"[33]. Istoricul avea această informație de la unul dintre diaconii trimiși la Roma în 590[34] și exprima o părere generală care, o să vedem mai departe, era justificată.

Şi în afara Romei se putea primi o educaţie liberală. Într-adevăr, Fortunatus, născut la Treviso, a venit, pe la 550, să-şi facă studiile la Ravenna[35]. Acesta ne spune că el şi prietenul său, Felix, au învăţat aici gramatica, retorica şi chiar dreptul[36]. Dacă, în opera lui, nu există prea multe urme ale unei culturi juridice, se constată, dimpotrivă, că lecţiile gramaticului şi ale retorului au dat roade. Toată opera lui literară, sau aproape toată, este posterioară plecării lui din Italia în Galia (565), dar talentul literar şi-l datorează mai degrabă educaţiei primite la Ravenna decât lecturilor pe care le-ar fi putut face după aceea. În multe privinţe, opera lui o aminteşte pe aceea a lui Ennodius sau Arator.

În afară de aceste trei nume, nu cunoaştem cu exactitate alţi italici care să mai fi beneficiat de învăţarea artelor liberale în această a doua jumătate a secolului al VI-lea[37]. Totuşi, Grigore cel Mare îi menţionează incidental pe *mundi sapientes*, pe *sapientes saeculi* („învăţaţii laici")[38], pe *eruditi*[39], un *homo litteratus*[40]. În altă parte, vorbeşte de „înţelepciunea lumească", predată copiilor pe bani mulţi[41]. Într-o scrisoare către patriciul din Sicilia, Venantius, el face aluzie la prietenii cărturari ai acestuia din urmă (*clientes litterati*)[42]. Bănuim astfel printre contemporanii papei oameni care studiaseră ceea ce se numeşte „ştiinţele din afară"[43].

În pofida vicisitudinilor vremurilor, Italia, şi mai ales Roma, a putut păstra tradiţia învăţământului profan. Fără îndoială, Roma nu mai are prestigiul de odinioară, însă războaiele nu au împiedicat o anumită continuitate culturală, ceea ce, pentru viitor, este esenţial. Într-adevăr, nu se poate explica opera literară a lui Grigore cel Mare într-o ţară în care întreaga cultură intelectuală profană ar fi dispărut. Istoricii au văzut de prea multe ori în Grigore cel dintâi scriitor al Evului Mediu, ignorând cât de apropiată de Antichitate era gândirea lui. Acest lucru îl vom arăta acum.

II. Grigore cel Mare şi cultura clasică

Grigore, aristocrat cărturar

Grigore, cum am mai spus, a primit în tinereţe o educaţie liberală. Admiţând acest lucru, istoricii moderni adaugă imediat: „Însă n-a reţinut nimic din ea şi, mai târziu, a condamnat cultura clasică"[44].

Începând cu Gibbon, era un lucru obişnuit ca Grigore să fie acuzat de obscurantism; nu se reţinea din opera lui decât partea cea mai „populară", *Dialogurile*[45]. Fără îndoială, trebuie reacţionat şi împotriva tezelor istoricilor care, luând *ad litteram* mărturia destul de târzie a lui Ioan Diaconul[46], vedeau în Grigore cel Mare protectorul artelor liberale[47], însă reacţia a fost prea brutală şi nu lipsită de păreri preconcepute.

Cu siguranță, e imposibil, citind opera lui Grigore, să găsim mărturii directe despre anii de studii la Roma, deoarece pentru el acest trecut este mort[48]. Într-adevăr, Grigore este un „convertit“[49]. Destinat în tinerețe unei cariere în viața laică, la treizeci de ani deținea prefectura orașului[50]. Puțin timp după aceea, a vrut să rupă cu viața lumească și să se retragă în casa familiei sale transformată în mânăstire[51]. Ce a stat la originea acestei „convertiri“? Nu știm. El ne spune doar „că a amânat mult timp, infinit de mult, grația convertirii, că obiceiuri înrădăcinate îl împiedicau să părăsească haina lumească“[52]. O dată luată această hotărâre, modul de viață ascetic pe care îl va adopta îl obligă să-și scoată din minte tot ce e profan și îi interzice orice aluzie la cultura clasică. Așadar, nu se poate dezvălui decât indirect influența acesteia. Istoricul trebuie să facă o cercetare în trecutul intelectual al lui Grigore fără voia lui; să ni se ierte această indiscreție.

Cunoașterea gramaticii și a retoricii

Să căutăm mai întâi să aflăm ce a reținut Grigore cel Mare din lecțiile gramaticului și ale retorului. Se impune o primă constatare, Grigore scrie o latină corectă în comparație cu cea a contemporanilor săi[53]. Evident, este greu de spus dacă manuscrisele pe care le avem transmit formele ortografice ale lui Grigore, însă, în mare, limbajul este apropiat de cel al scriitorilor din Antichitatea Târzie[54].

El datorează această relativă corectitudine, lecturilor din scriitorii clasici creștini sau profani. Aceștia din urmă nu sunt niciodată citați direct, cu o singură excepție[55], însă, cu siguranță, aceasta este chibzuita decizie a papei. S-a gândit el la Vergiliu și la descrierea furtunii când, în mai multe rânduri, se compară, pe el și Biserica, cu o corabie în primejdie să se scufunde[56]? Vocabularul este vergilian, însă tema e una comună scriitorilor din Antichitate[57]. Mai precise sunt aluziile la „versurile pline de zădărnicie ale poeților“, care îl fac să-i citeze pe Hesiod, Aratos și Callimah[58]. Amintirea lecțiilor gramaticului apare pe alocuri în operele sale și, mai ales, în scrisoarea dedicatorie din *Moralia*[59]. Scriindu-i lui Leander din Sevilla că nu a respectat regulile gramaticale, își dezvoltă ideea enumerând termeni tehnici și, lucru remarcabil, acest text se apropie de un pasaj din lucrarea lui Cassiodor, *Institutiones*[60].

Ce-i lipsește cu desăvârșire lui Grigore este cunoașterea limbii grecești, cum mărturisește el în mai multe rânduri[61]. Te poate mira această ignoranță la un fost emisar papal la Constantinopol. În plus, restaurația bizantină în Italia ar fi trebuit să suscite un real interes pentru studierea limbii grecești. O colonie grecească formată din călugări și laici se așezase la Roma, însă aceasta pare să fi trăit închisă în sine însăși[62]. Grigore nu este singurul care nu cunoaște greaca și se plânge că nu poate găsi la Roma un traducător capabil[63]. Cultura latină și

cea greacă sunt izolate acum şi va trebui să se aştepte sfârşitul secolului al VII-lea pentru a găsi din nou la Roma oameni capabili să înțeleagă ambele limbi.

Se pot găsi în opera lui Grigore şi urme ale cunoaşterii retoricii[64]. Stilul predicilor sale a făcut deja obiectul unor studii serioase: papa foloseşte *cursus*, clausulele, rimele, şi rămâne credincios unor figuri clasice[65]. El cunoaşte defectele falsei retorici şi îl felicită pe unul dintre corespondenții săi că nu-şi strică stilul prin umflarea cuvintelor[66]. În propriile lui scrisori el are grija formei, mai ales dacă acestea sunt trimise unui corespondent cult, laic sau cleric. Cele pe care le adresează prietenului său Leander, cărturar şi el, sunt deosebit de îngrijite[67]. Uneori chiar, ca Ruricius sau Ennodius, Grigore scrie pentru simpla plăcere de a scrie, sau pentru a sărbători o prietenie[68].

În marile lui tratate scripturistice, papa caută să-şi îngrijească stilul. Să se citească scrisoarea dedicatorie din *Moralia* de care am amintit; Grigore povesteşte cum şi-a compus opera plecând de la comentariul oral pe care-l făcuse călugărilor săi: „Când am avut mai mult răgaz, am adăugat mult, am tăiat câte ceva şi am lăsat unele lucruri aşa cum au fost. Notițele luate când comentam lectura le-am îmbunătățit pentru a face o lucrare bine compusă...“[69]. Totuşi, el îşi recunoaşte lipsurile şi-l roagă pe Leander să-l scuze pentru că e „searbăd şi neîngrijit“ (*tepidum incultumve*)[70]. Starea sănătății îl împiedică să o facă mai bine şi se compară cu un muzicant al cărui instrument s-a sfărâmat[71]. Scrupulele de cărturar le regăsim în mai multe rânduri în prefețele operelor sale. El se plânge, bunăoară, că n-a putut să-şi corecteze manuscrisul *Omiliilor la Evanghelii,* pe care nişte admiratori le-au făcut să circule înainte ca el să-şi dea seama[72] şi pune să-i fie aduse înapoi de la Ravenna, pentru a le emenda, opere pe care le dictase cândva[73].

Erudiția

Ca şi cărturarii de la începutul secolului, Grigore are o anume curiozitate pentru ştiințe. Se interesează de arta medicală, cum am spus mai sus[74], dar şi de ştiințele naturii. Ca toți exegeții cultivați, el îşi foloseşte cunoştințele despre obiceiurile animalelor sau despre calitățile mineralelor pentru a extrage din ele considerații morale. Ştie că muflonii (*ibices*), pe care-i deosebeşte de păsările cu acelaşi nume, au obiceiul să fete în regiuni pietroase şi că se ajută între ei ca să coboare pantele, la fel cum fac cerbii ca când trec râurile[75]; ştie că corbii îşi țin nemâncați puii până sunt siguri că penele lor se înnegresc[76], că struții nu pot zbura, în pofida aripilor[77]. El dă, în trecere, informații despre licornă[78], centaur[79], scorpion[80], aspidă[81] şi aminteşte etimologia viperei[82] sau a rinocerului[83], iar dacă trecem în lumea minerală, pe aceea a topazului[84]. Criticând greşelile astrologilor, el menționează câteva constelații:

Pleiadele, Văcarul, Ursa, Orion şi sabia lui[85] şi, într-un alt pasaj, semnele zodiacului[86].

De unde şi-a luat cunoştinţele ce pot fi considerate superficiale, dar care există totuşi? De la Părinţii Bisericii, înaintaşii lui? Augustin, pe care Grigore îl cunoştea bine, avea şi mai mare înclinaţie spre zoologie sau spre mineralogie[87]. Totuşi, nu am găsit apropieri evidente între cei doi autori[88], nu mai mult decât între opera lui Grigore şi *Hexameron*-ul lui Ambrozie. Sfântul Grigore n-a folosit cu siguranţă traducerea latină a lucrării *Physiologus*, care, de altfel, fusese condamnată la începutul secolului prin „decretul gelasian“[89]. Poate că Grigore şi-a luat informaţiile din vreun tratat profan, strămoş al Bestiariilor sau al Lapidariilor. La rândul său, el va fi o sursă pentru acest fel de lucrări în Evul Mediu[90].

Această curiozitate se manifestă şi în domeniul istoriei romane sau contemporane[91], al aritmologiei[92] şi al muzicii. I s-a atribuit un *De musica*, tratat care, cu siguranţă nu-i aparţine[93]. Totuşi, Grigore trebuie să fi avut unele cunoştinţe teoretice de muzică; de mai multe ori, el menţionează instrumentele şi arta medicală[94]. E posibil ca, în timpul şederii sale la Constantinopol, să-şi fi perfecţionat cunoştinţele muzicale şi să fi reţinut destul de mult pentru a putea reforma muzica religioasă la Roma[95].

Necunoaşterea filosofiei

În opera lui Grigore cel Mare există şi câteva aluzii la filosofia păgână. Unele sunt de ordin literar, precum definiţia prieteniei conform „bătrânilor filosofi“[96], altele îi servesc să critice erorile, precum scepticismul academicienilor, adică Noua Academie, sau filosofia nepăsării stoicilor[97]. În general, Grigore nu se interesează de filosofie decât pentru a o combate. La Constantinopol, când patriarhul Eutychios discuta despre calităţile fizice ale trupului nostru după Înviere, avansând argumente neoaristoteliciene, el răspundea printr-o frază din Scriptură[98]. Fără să dispreţuiască raţiunea, Grigore socotea că aceasta trebuie să treacă în plan secund în cunoaşterea lucrurilor divine, „*nec fides habet meritum, cui humana ratio praebet experimentum*“ („şi nu are nici o valoare credinţa căreia raţiunea omenească îi oferă dovezi palpabile“)[99]. Evidenţiem această frază deoarece va fi reluată în Evul Mediu de către un filosof considerat pe nedrept preraţionalist: Abélard[100].

Să nu fim acuzaţi că am vrut, adunând aceste câteva elemente, să construim o antiteză şi să facem din Grigore un umanist. Grigore cel Mare nu este nici Augustin, nici Cassiodor. Am vrut să arătăm că, poate fără voia lui, el era legat de tradiţia cărturarilor de la începutul secolului şi că îi imita până şi în dispreţuirea filosofiei. Prin stilul său, prin forma gândirii sale, prin înclinaţia spre *exemplum* şi anecdota morali-

zatoare. Grigore rămâne un antic[101]. Şi nu trebuie să vorbim aici despre calităţile de organizator şi de om de stat care au făcut din acest roman „consulul lui Dumnezeu".

Dacă accepţi aceste concluzii, atunci poţi fi uimit să afli că Grigore a aruncat anatema pe cultura antică. Că un om care nu cunoaşte această cultură decât din exterior putea s-o condamne, poate fi de înţeles, dar că a făcut-o Grigore pare şi mai ieşit din comun. Într-adevăr, istoricii nu s-au pus de acord asupra acestui lucru şi e necesar să reluăm problema şi să examinăm textele invocate.

III. Atitudinea lui Grigore cel Mare faţă de cultura clasică

Voi lăsa deoparte o legendă neîntemeiată care datează din secolul al XII-lea, conform căreia Grigore ar fi pus să se ardă biblioteca Palatină[102]; această legendă a fost fără îndoială acreditată datorită luptei pe care papa a dus-o împotriva scrierilor astrologice mult răspândite încă la Roma ca şi în alte locuri[103].

Scrisoarea către Leander

Să reluăm mai degrabă cele două texte implicate în această problemă, scrisoarea dedicatorie către Leander şi vestita scrisoare către Desiderius (Didier) din Vienna. În cea dintâi, după ce şi-a invocat starea sănătăţii pentru a-şi scuza stilul[104], Grigore ajunge la ce i se părea esenţial: dacă refuză să se supună regulilor gramaticale, o face pentru că „socoteşte cât se poate de nepotrivit să supună cuvintele oracolului ceresc regulilor lui Donatus" şi, imediat, se baricadează în spatele autorităţii predecesorilor în exegeză: „Aceste reguli nici unul dintre interpreţii care ţine seama de autoritatea Sfintei Scripturi, nu le respectă"[105]. Într-adevăr, găsim aceeaşi dedicaţie la toţi Părinţii Bisericii[106]. O găsim chiar la adevăratul cărturar care este Cassiodor: „Regulile discursului latin nu se vor urma pretutindeni, se cuvine uneori să se neglijeze formulele discursurilor omeneşti şi să se păstreze mai degrabă măsura cuvântului lui Dumnezeu"[107]. Apropierea dintre Grigore şi Cassiodor este cu atât mai interesantă cu cât se întâlnesc în cele două texte expresii analoage şi un paralelism remarcabil[108]. A cunoscut oare Grigore textul lucrării *Institutiones*? Chiar dacă a fost în legătură cu unii călugări de la Vivarium[109], este puţin probabil. Totuşi, aceste texte reprezintă o bună concordanţă. Ca şi Cassiodor, el nu face decât să urmărească o tradiţie deja stabilită. Evul Mediu va reţine sugestia şi, împotriva umaniştilor care se limitau la autoritatea lui Donatus, exegeţii vor face apel la aceea a lui Grigore[110].

Un al doilea text, scrisoarea către Desiderius din Vienna, este considerat de mulți istorici un adevărat manifest împotriva culturii clasice[111]. Să-i amintim conținutul. I s-a raportat papei că Desiderius predase gramatica unor persoane (*grammaticam quibusdam exponere*) și că, după toate aparențele, compusese sau citise un poem despre divinitățile păgâne[112]. Grigore se indignează, deoarece este un lucru nelegiuit pentru un episcop să amestece laudele către Iupiter cu proslăvirea lui Cristos; el adaugă că e chiar un lucru interzis unui laic „religios“[113]. Expresiile pe care le folosește Grigore pentru a-i reproșa lui Desiderius acest fel de predare a gramaticii – și prin gramatică trebuie înțeleasă literatura profană în sens larg –, pot părea foarte dure. Nu trebuia să se critice zădărnicia sau falsitatea acestei literaturi, ci pângărirea pe care o produce ea; Grigore insistă în mai multe rânduri: „*Nefandum est... execrabile... Cor vestrum maculari blasphemis... laudibus*“ („E o ticăloșie... blestemată... să vă pângăriți inima cu laude... hulitoare“). Oare papa inovează și merge mai departe decât înaintașii lui? Câtuși de puțin. El nu face decât să reia o tradiție bine statornicită în Biserică, tradiție care-i interzice unui episcop meseria de profesor. Pentru că, înainte de toate, despre asta este vorba. Desiderius din Vienna a încălcat mai întâi *Statuta Ecclesiae antiqua*, care, așa cum am văzut, îi interzicea unui episcop să citească texte profane; dar în această privință nu era singurul[114]. Ce este cu mult mai grav e că a predat aceste texte în public. Să recunoaștem că orice alt papă, chiar cărturar, ar fi reacționat la fel. Grigore a reacționat și mai violent, el care are o părere foarte elevată despre funcția sacerdotală și consideră că singura artă demnă de a fi învățată de un episcop este aceea a cârmuirii sufletelor (*ars artium est regimen animarum*)[115].

Astfel, să nu silim scrisoarea către Desiderius să spună mai mult decât spune. Ea n-a avut, la vremea ei, caracterul care i s-a dat mai târziu; pentru că numai când dreptul canonic va relua pasajul din această scrisoare[116], îl va interpreta fiecare într-un sens sau într-altul.

Comentariul la Cartea Regilor

După ce am redus aceste două texte la adevărata lor proporție, trebuie să amintim un altul, pe care numai avocații lui Grigore l-au citat în această controversă[117]. Este vorba de un pasaj extras din *Comentariul la Cartea întâi a Regilor*[118]. Grigore explicase mai multe cărți ale Vechiului Testament, printre care și aceasta, iar unul dintre călugări redactase aceste explicații[119]. Drept urmare, s-a crezut multă vreme că acest comentariu nu reprezenta o operă autentică a lui Grigore[120]. Totuși, în ultima vreme, această părere a fost combătută și, recent, autenticitatea lucrării a putut fi demonstrată[121]. Această atribuire este capitală

pentru subiectul nostru, deoarece comentariul conține un pasaj de mare interes în ce privește atitudinea lui Grigore față de artele liberale.

Explicând versetul în care filistenii le-au interzis israeliților meseria de fierar (*Regi*, I, XIII, 21), Grigore transpune acest lucru în plan intelectual. Armele pe care le meșterește fierarul sunt scrierile profane și, pentru luptele spirituale pe care le duce poporul lui Israel, acestea nu sunt de nici un folos. Cei care își iau hrana de la Dumnezeu combat spiritele demonice fără ajutorul științei seculare[122]. Până aici Grigore rămâne credincios tradiției ascetice. Vine apoi o frază decisivă. Într-adevăr, după Grigore, studiul secular, care prin el însuși nu este folositor în lupta spirituală dusă de sfinți, devine folositor dacă se află în slujba unei înțelegeri mai temeinice a Sfintei Scripturi. „Cunoscând artele liberale, înțelegem mult mai bine cuvintele divine". Dar studierea cărților profane este admisă numai în acest scop (*ad hoc quidem tantum*)[123]. Demonii îi lipsesc pe unii de dorința de a se instrui, deoarece vor ca necunoscând scrierile seculare, acești oameni să nu ajungă la înălțimea lucrurilor spirituale; ei știu bine că noi ușurăm înțelegerea a ceea ce este spiritual, când dobândim o cultură profană[124]. Dumnezeu atotputernic a așezat jos această știință seculară pentru a ne face să urcăm treptele care ne vor conduce către înălțimile Sfintei Scripturi"[125]. E ceea ce a făcut odinioară Moise când stăpânea știința egiptenilor, apoi Isaia, Ieremia și Sfântul Pavel.

Acceptarea în anumite condiții

Așadar, nu există contradicție între primele două texte citate mai sus și acest pasaj din *Comentariul la Cartea Regilor*. Grigore nu a condamnat niciodată în mod deschis cultura seculară. El o pune pur și simplu în plan secund, „în câmpie", și o socotește inutilă pentru cei care pot lupta cu armele lor spirituale împotriva capcanelor răului. Aici se află esența gândirii sale. Neîncetat, Grigore opune înțelegerea lumii, care cuprinde studiile profane, celei a lui Dumnezeu[126]. Pentru că are vocația monastică, pentru că socoate sfârșitul lumii aproape[127], el vrea să-i converteasca pe contemporani la înțelepciunea superioară care se dobândește numai prin studierea textului sacru. Clericilor, călugărilor, dar și aristocraților laici, Grigore le amintește necesitatea stringentă de a studia Biblia[128] care „e superioară oricărei științe și doctrine"[129].

Însă Grigore e conștient de utilitatea unei educații profane. Fie și numai pentru a învăța să citească și să scrie, trebuie ca Israel „să coboare". Și, așa cum spune papa într-un pasaj din *Moralia*, savanții Domnului își iau limbajul de la savanții lumii, la fel cum Domnul, pentru a-i salva pe oameni, și-a împrumutat glasul oamenilor[130]. Deci, pentru a ajunge în lume, cuvântul Domnului trebuie să se întrupeze și are pentru aceasta tot ce folosește vorbirea omenească.

Grigore îl întâlneşte astfel pe Sfântul Pavel, care, şi el, fusese format de ştiinţa mediului din care era originar şi care, şi el, opunea neîncetat cele două înţelepciuni[131]. Din acest punct de vedere trebuie înţeleasă atitudinea lui Grigore cel Mare faţă de cultura clasică, fără a face din el un dispreţuitor al oricărei educaţiei profane.

Dacă se acceptă această interpretare, Grigore îşi întâlneşte şi unul din modele, Sfântul Augustin, care nu îngăduia studiul profan decât dacă acesta era în slujba studierii textului sacru[132]. El întâlneşte însă şi un alt cărturar creştin care, deşi credincios tradiţiei patristice, subordonează înţelepciunii lui Dumnezeu înţelepciunea profană, Cassiodor.

În momentul în care Grigore cel Mare se retrăgea din lume, Cassiodor se aşezase deja de vreo douăzeci de ani în mânăstirea lui de la Vivarium. Chiar dacă aceşti doi oameni nu sunt din aceeaşi generaţie, ei au fost contemporani, deoarece Cassiodor a murit la o vârstă înaintată în 581 sau 583. Este deci justificat să amintim aici principiile programului său de studii.

IV. Centrele de studii scripturistice

Crearea la Vivarium a unei mânăstiri consacrate organizării studiilor religioase este considerată de toţi istoricii acestei epoci drept marele eveniment intelectual din a doua jumătate a secolului al VI-lea. Cassiodor care, încă din 537, părăsise politica pentru a se retrage din viaţa lumească – este ceea ce, şi el, numeşte „convertirea" sa –, s-a apucat mai întâi să studieze Psalmii[133]. Războiul l-a obligat, fără îndoială, să părăsească Italia şi, în 550, îl găsim la Constantinopol[134]. Abia după ce s-a întors, a organizat pe proprietatea sa din Calabria, grupul monastic de la Vivarium[135].

Această ctitorie, a cărei importanţă o vom arăta mai departe, nu apare în Italia drept un eveniment ieşit din comun. Centrele de studii scripturistice, inexistente sau aproape inexistente, la începutul secolului al VI-lea, încep să apară cam peste tot. Nenorocirile războiului par să-i fi împins pe călugări, episcopi şi laici să se aplece cu mai multă atenţie asupra textului sacru.

A. Înainte de Vivarium

În Italia de Nord

În Italia de Nord, la mânăstirea *Romanum* din dioceza Milanului[136], abatele Florianus, pe care îl întâlnim studiind pe băncile şcolii episcopale din Arles[137], părea să aibă o vastă cultură religioasă şi profană. El a fost iniţiat, cum îi scrie în 551 lui Nicetas din Trier, de predecesorul şi profesorul său, Theodat, în cunoaşterea Sfintei Scripturi[138]. Cele două scrisori pe care le avem de la el arată mai multe despre

cultura sa religioasă. Într-adevăr, după toate aparențele, lui i-a trimis Arator, în 544, poemul său despre *Faptele Apostolilor*[139]. Subdiaconul roman îi cere să revizuiască lucrarea şi profită de acest lucru pentru a-i lăuda precocitatea, darurile naturale, importanța bibliotecii lui şi ştiinţa spirituală[140].

În acelaşi timp, la Ravenna, episcopul Maximian (546-556) a pus să se facă o copie a Septuagintei[141] şi a revizuit Evangheliile folosindu-se de versiunea pe care Ieronim a trimis-o la Roma pentru ca, spune el sub semnătură, „scribii neştiutori sau nu prea capabili să nu poată strica textul"[142]. Puțin după aceea, pe la 560, Agnellus din Ravenna compunea un tratat împotriva arienilor[143].

În Italia de Sud

În Italia de Sud, mai puțin încercată de război, la Capua, Neapole şi în împrejurimile acestor oraşe, clerici şi laici studiau Biblia. Ca şi colegul său din Ravenna, episcopul Victor din Capua a revizuit, în două rânduri, în 546 şi 547, textul Evangheliilor[144]. Datorită manuscrisului de la Fulda, care a păstrat acest text emendat, vedem că acest cleric cultivat încerca să respecte încă normele ortografiei clasice[145]. Pe de altă parte, Victor se interesa de exegeza latină şi chiar greacă şi adunase într-un volum extrase ale diferiților doctori[146].

Unsprezece ani mai târziu, în 558, un alt exemplar al Evangheliilor este revizuit de un cititor al bibliotecii lui Eugippius şi, ca la Ravenna şi, poate, la Capua, acesta foloseşte un exemplar ieronimian[147]. Aşadar, la această dată, regăsim urme ale *scriptorium*-ului de la Lucullanum, a cărui activitate scăpa cunoaşterii noastre de la moartea lui Eugippius[148]. Mânăstirea exista încă şi biblioteca ei continua să furnizeze manuscrise: din ea provine un manuscris al *Scrisorilor* Sfântului Augustin, pe care un anume Facistus le-a copiat şi le-a emendat în 560[149], precum şi două traduceri din Origene şi o lucrare a lui Rufinus, pe care preotul Donatus a revizuit-o în 569[150].

În sfârşit, în 582, în timp ce longobarzii asediau Neapole, notarul bisericii catedrale corecta, la porunca episcopului său, un exemplar din augustinienele *Excerpta* făcute de Eugippius, care nu putea proveni decât din biblioteca acestuia din urmă[151]. Aceste câteva mărturii arată că lucrarea întreprinsă de Eugippius la începutul secolului se continua şi prefigura realizările lui Cassiodor de la Vivarium.

Prezența acestui centru cultural a influențat clerul din Neapole şi, dacă s-a dovedit într-adevăr că episcopul Ioan este autorul acestor predici care erau atribuite odinioară Sfântului Ioan Chrysostomul[152], avem prin el o manifestare a acestei influențe. Pe de altă parte, s-a crezut că Montecassino, situat la 110 km de Neapole, suferise influența acestui centru de studii sacre[153]. De fapt, nu avem nici o dovadă

în acest sens iar ce am spus mai sus despre cultura benedictină ne îngăduie să ne îndoim.

Nu departe de Montecassino, cunoaştem, dimpotrivă, cât se poate de sigur, un alt centru de erudiţie creştină. La Aquino, un anume Dulcicius a corectat şi, parţial, a stabilit punctuaţia unui fragment din lucrarea Sfântului Hilarius *De Trinitate*, păstrat în zilele noastre la Viena, în Austria[154]. Nu ştim cine e acest personaj; s-a făcut prea repede din el un gramatic[155]; de fapt, semnătura nu conţine decât „*Dulcicius Aquini legebam*" („citeam eu, Dulcicius, din Aquinus"); dacă şi-a corectat textul la fel ca gramaticii, asta se întâmplă pentru că a primit lecţii de la unul dintre ei[156]. S-a presupus că-şi revizuise textul în vederea unei controverse cu nişte barbari arieni. Era vorba mai degrabă de goţi decât de longobarzi, deoarece arianismul gotic avea încă adepţi în Italia. Pentru a combate acest arianism scrisese Agnellus din Ravenna un tratat pe la 560[157]. Să amintim în aceeaşi epocă, revizuirea unei alte *De Trinitate*, a Sfântului Augustin, făcută aproape de Cumae în 559, de un mare proprietar laic[158]. E o nouă mărturie a interesului arătat studiilor doctrinare în această Italie de Sud.

Cu semnătura de la Cumae ne încheiem cercetarea. Vedem că, în pofida sărăciei informaţiilor noastre, munca de creaţie de la Vivarium trebuie plasată într-un ansamblu. Ea răspunde unei necesităţi şi, fără să micşoreze meritul lui Cassiodor, a fost pregătită.

B. Studiile de la Vivarium

Vivarium, şcoală de asceză

În unele privinţe, mânăstirea de la Vivarium aminteşte ctitoriile din prima jumătate a secolului al VI-lea. Cassiodor, ca şi Cassian, socotea că viaţa cenobitică nu era decât o pregătire pentru viaţa anahoretică[159]; el prevăzuse, pentru cei al căror „suflet purificat şi-ar dori o viaţă mai sublimă..., plăcutele refugii de pe Muntele Castellum", pe o înălţime ce domina locul numit Vivarium[160]. Cassiodor nu făcea atunci decât să urmeze exemplul călugărilor de la Lérins sau de la Condat. Pe de altă parte, chiar la Vivarium, călugării îşi găsiseră locul şi, în două rânduri, el recunoscuse că, şi fără formaţie intelectuală, aceştia puteau ajunge la perfecta cunoaştere a lui Dumnezeu[161], dedicându-se muncilor câmpului şi rugăciunii, rugăciune care era organizată ca în oricare altă mânăstire din epocă[162]. Pentru a participa la liturghie, călugării trebuiau mai întâi să cunoască Psaltirea[163]. Ca la Arles sau la Montecassino, „puritatea inimii" era condiţia esenţială pentru *lectio divina*. Nu e de ajuns, spunea Cassiodor, ca urechile să audă, ci trebuie ca ochii sufletului să vadă limpede[164]. Astfel, ctitorul recunoştea meritele formării ascetice şi voia s-o aplice în mânăstirea lui. Nimic nu indică totuşi, aşa cum ar vrea unii istorici, că şi-a luat

în mod special drept model regula benedictină[165]. El se va inspira de fapt, din spiritul care însufleţeşte în această epocă întregul monahism. Însă ce face originalitatea mânăstirii sale e faptul că aceasta este deschisă unui al doilea curent, pe care l-am putea numi „umanism".

Vivarium, centru de studii religioase

Nici o altă mânăstire nu a putut fi, în această epocă, locul de întâlnire a două curente care, aşa cum am văzut, în alte locuri erau în deplină opoziţie. Cassiodor a avut prudenţa de a întemeia două mânăstiri.

Acest centru se compunea, în primul rând, dintr-o bibliotecă şi un *scriptorium*. Studiile despre biblioteca lui Cassiodor nu lipsesc şi-l voi trimite la ele pe cititor[166]. S-a arătat care erau bogăţiile acesteia, cărţi latineşti şi greceşti, şi cum fostul ministru a trimis emisari în toate părţile, până în Africa, ca să cumpere lucrările pe care nu le avea[167]. Cele trei redactări ale lucrării *Institutiones*, operă care a fost numită, pe bună dreptate, „o bibliografie analitică", dovedesc în mod grăitor, această îmbogăţire progresivă[168]. Comerţul cu cărţi, chiar profane, nu dispăruse, iar *scriptorium*-ul vivarian era el însuşi una dintre sursele acestui comerţ, deoarece Cassiodor, în elogiul pe care-l face copiştilor (*antiquarii*), le recomandă să nu-şi facă munca din simpla dorinţă de câştig[169].

Scribii sunt, aşadar, formaţi la Vivarium. Pentru aceştia, Cassiodor aminteşte în lucrarea lui regulile caligrafiei. Este foarte limpede că în această meserie dificilă era nevoie de specialişti; ei erau scribi aşa cum alţii erau medici[170]. Ceilalţi călugări, cel puţin dacă aveau capacităţi intelectuale, erau invitaţi la studierea scrierilor sfinte şi, dându-le o bibliografie, Cassiodor le fixează un program.

Programul lui Cassiodor

Cassiodor schiţase de multă vreme acest program şi se gândea la el deja în 535, când îşi proiecta Universitatea creştină. După aceea, se dusese în Orient şi putuse aprecia realizările şcolii de la Nisibis. În acest oraş, profesorii izgoniţi de la Edessa în secolul al V-lea se regrupaseră pentru a asigura învăţarea publică a legii divine[171]. Unul dintre aceşti profesori, Pavel din Nisibis, aflat la Constantinopol la mijlocul secolului al VI-lea, a făcut cunoscut unul dintre manualele elementare compuse pentru elevi, dacă nu din Nisibis, cel puţin dintr-o şcoală învecinată. Din lectura acestui tratat în adaptarea latină pe care a făcut-o fostul chestor Iunilius[172], aflăm că Pavel preda atât regulile exegezei, cât şi teologia[173]. Cassiodor, întemeind Vivarium, a insistat mai ales asupra primului punct. El nu avea, aşa cum am spus, prea multe înclinaţii pentru filosofie şi teologie. O dată „convertit", când a scris repede, la cererea prietenilor săi, un tratat „despre suflet", nu a făcut o lucrare

originală[174]. În biblioteca de la Vivarium tratatele de filosofie sunt rare, iar lucrările teologice ale Părinților Bisericii nu sunt menționate decât dacă privesc interpretarea Scripturii.

Stabilirea manuscriselor

Să amintim în linii mari programul lui Cassiodor. În primul rând, cerea să se lucreze pe manuscrise bine stabilite iar, pentru aceasta, să se învețe regulile de punctuație și de ortografie.

Stabilirea punctuației textului biblic era o întreprindere delicată, deoarece trebuia să se aleagă între două metode: punctuația clasică a gramaticilor[175] și aceea pe care o folosise Ieronim pentru a fi mai lizibilă *per cola et commata* („pe membre și incize"). Cassiodor pare să prefere regulile gramaticilor și adoptă, cu regret parcă, pentru unele părți ale Vulgatei sale, formula ieronimiană[176]. Dacă o face, o face ca Sfântul Ieronim, „pentru cei care nu au primit învățătura dascălilor profani"[177]. Se ghicește aici conflictul interior, între fostul elev al gramaticilor și exegetul textului sacru.

Același conflict apare când este vorba de ortografie: Cassiodor încredința celor mai învățați această muncă[178] și, în *Institutiones* sau în prefața la *De Orthographia*, le reamintește regulile gramaticilor. Însă aici, regulile gramaticilor nu pot fi aplicate în mod absolut, deoarece cuvântul divin scapă regulior omenești[179]. Cassiodor urmează în această privință tradiția patristică, pe care o amintește la rândul său, așa cum am spus, Grigore cel Mare[180]. Dar Cassiodor manifestă aici mai multe rezerve decât Grigore. Copistul trebuie să se refere mereu la autoritatea manuscriselor vechi și bune, nu trebuie să ezite în corectarea greșelilor elementare[181]; în sfârșit, tot ceea ce se află în afara autorității Scripturii – comentarii, scrisori, predici, trebuie corectat fără șovăire[182]. Fixând limitele libertății corectorului, Cassiodor cerea o muncă ingrată: acesta avea nevoie de o excelentă cunoaștere a uzanțelor ortografice – uzanțe, deoarece de fapt nu au existat niciodată reguli fixe (*orthographia saepe mutata est* „ortografia a fost mereu schimbată")[183] –; trebuia să știe să le aplice, fără ca pentru aceasta să piardă vreo nuanță a sensului divin.

Exegeza

Cea de-a doua etapă a muncii călugărului, după stabilirea textului, era interpretarea lui. Aici, Cassiodor a fost ajutat de înaintașii săi și la ei își va trimite discipolii. El adunase în bibliotecă lucrările „magiștrilor catolici" pricepuți să dezlege *quaestiones* obscure[184] și pe cele ale unor *introductores* și *expositores*. Adunase apoi, într-un volum cărțile acelor „introducători", adică: *De doctrina christiana* a Sfântului Augustin, *Instituta* lui Iunilius despre care am vorbit mai

sus, *Liber formularum spiritualis* a lui Eucher[185]. Trebuie să fi avut și o a doua lucrare a acestuia din urmă, *Liber instructionum*[186], care se prezintă ca un adevărat „dicționar biblic" așa cum îl dorea Augustin[187]. Cât despre lucrările scrise de *expositores*, acele comentarii biblice, le citează când studiază fiecare carte a Bibliei și îi menționează în special pe cei considerați Cei Mari: Hilarius, Ciprian, Ambrozie, Ieronim și Augustin[188].

Referindu-se constant la învățătura Părinților Bisericii, Cassiodor le cere călugărilor lui să facă apel la cărțile profane în lucrările lor de exegeză. Revine la acest lucru de patru ori și această insistență ni se pare simptomatică. La Vivarium trebuie să se fi găsit călugări care, credincioși idealului ascetic, nu acceptau să-i citească pe scriitorii profani. Cassiodor le repetă că nu trebuie disprețuite studiile seculare[189], că pe egipteni Avram i-a învățat aritmetica și astronomia[190], că doctrinele profane sunt de un mare folos pentru înțelegerea legii divine[191].

Cassiodor se lovea cu siguranță de reticențe și se temea ca acești călugări să nu găsească prea multă plăcere în citirea cărții a doua din *Institutiones*, pe care el o consacrase artelor liberale. Această carte, e adevărat, este o capodoperă „digest": în câteva pagini, Cassiodor dă definiția celor șapte arte, deosebind studiile literare de studiile științifice, lucru nou în Occident, și, în același timp, alcătuiește tabele și rezumă manualele grecești și latinești pe care le citise odinioară și pe care le avea în bibliotecă. Rezultatul este de un interes extrem pentru istoricul culturii, dar călugărul care nu trecuse niciodată prin școala antică trebuise să fi găsit această lectură destul de neîmbietoare.

Cassiodor, mai mult gramatic și retor decât exeget

După cum vedem, metodele exegetice ale lui Cassiodor nu erau originale. Ele se întâlnesc cu cele pe care Sfântul Augustin le expusese în *De doctrina christiana*, lucrare pe care Cassiodor o cunoștea bine[192]. Numai că, dacă principiile sunt aceleași, rezultatul este diferit. E de ajuns să reamintim *Enarrationes in Psalmos* a lui Augustin și comentariul aceleiași cărți început de Cassiodor la Ravenna și continuat ulterior fără îndoială, la Constantinopol[193]. Fostul ministru mărturisește că a „urmat îndeaproape lucrarea Sfântului Augustin", însă, în realitate, el comentează Psalmii în cu totul alt spirit. Dacă exegeza episcopului din Hippona făcea să reapară adesea obiceiurile profesorului, ea se realiza totuși cu o spiritualitate mult mai bogată[194]. Pentru Cassiodor, este vorba mai ales de un exercițiu literar. Ce-l interesează este să arate că artele liberale existau înainte ca profesorii să le fi studiat, și că în Biblie se găsesc toate figurile de stil[195], ceea ce este de altfel, conform cu doctrina Sfinților Părinți[196]. Prin urmare, întâlnirea dintre Biblie și cărturar nu poate fi rodnică decât dacă acesta posedă o profundă cultură profană. Astfel, Cassiodor studiază toate figurile retorice

ce se pot găsi în Psalmi, nu numai silogismul, anafora, anastrofa[197], ci și epidiortoza, sinereza, sinatroismul etc.[198], aproximativ douăzeci de figuri. Nu uită să studieze nici etimologiile[199], ca și alți exegeți contemporani[200]. De asemenea, gramatica și retorica nu sunt singurele care să-l ajute, ci și aritmetica[201] și, mai ales, geometria[202]. Comentariul psalmului XCVI, v. 4: *illuxerunt fulgera eius orbi terrae* („strălucit-au fulgerele lui pe pământ“) îi dă ocazia să definească linia și punctul și să amintească diferența dintre percepția sensibilă și cunoașterea rațională în geometrie, astfel că face din comentariul său un mic tratat de geometrie elemetară[203]. Și am putea continua astfel vorbind de celelalte arte[204].

Vedem cum Cassiodor, comentând Sfânta Scriptură după legile genului, rămâne, în exegeza lui, un cărturar antic. În mânăstirea sa, el devine și va rămâne chiar ceea ce era fără să aibă acest titlu, un profesor de gramatică și de retorică. Până la vârsta de nouăzeci și trei de ani, îl vedem trudind pentru călugării săi; tratatul lui *Despre ortografie* este ca un testament intelectual pe care li-l adresează[205].

Anevoioasa aplicare a programului lui Cassiodor

Am dori acum să știm dacă programul pe care Cassiodor îl propunea călugărilor săi a fost bine primit de ei. Documentația noastră este săracă în această privință. Din nefericire, nu știm de unde veneau călugării de la Vivarium. Cassiodor nu ne-a dat decât numele a doi abați, Chalcedonius și Gerontius[206]; prietenii săi traducători, numiți și ei, cu siguranță, nu făceau parte din comunitatea monastică[207]. Totuși, pe alocuri, ctitorul ne vorbește de nivelul intelectual al călugărilor. Comparând *Institutiones* cu scrisoarea pe care Sfântul Ieronim i-a trimis-o lui Paulinus[208], el recunoaște că, în ce-l privește, scrie pentru a-i instrui pe călugării care nu au primit învățătura seculară și care sunt *simplices et impoliti* („simpli și neșlefuiți“). Se simte obligat să-l comenteze pe Donatus, pentru „a face mai limpede un autor care este deja astfel“[209]. În *De Orthographia*, declară că a vrut să scoată niște oameni puțin cultivați din rândul ignoranților[210]. A reușit oare? Într-un alt pasaj din același tratat, ni-i arată pe călugării descurajați și, în concluzie, recunoaște că i-a învățat mai ales ortografia și punctuația[211]. Dacă-l ascultăm, s-ar putea spune că Vivarium nu a fost decât o editură. Încă din vremea lui Cassiodor trebuie să fi fost rari călugării învățați într-ale exegezei a căror conversație o recomandă acesta[212]. După moartea ctitorului, ne putem teme că efortul lui nu a fost multă veme continuat[213]. De altfel, condițiile nu erau favorabile. Pe la 590, oștile longobarde au coborât până la Reggio în Calabria[214] și poate că Vivarium a suferit de pe urma acestor evenimente. Opt ani mai târziu, așezământul există încă, deoarece Grigore cel Mare primește o delegație de

călugări aflați în proces cu episcopul din Squillacium[215], însă nimic nu indică faptul că mânăstirea ar mai fi fost încă un centru de cultură.

Încercarea lui Cassiodor nu a avut urmări imediate. Programul lui era poate prea ambițios pentru niște călugări insuficient pregătiți. Ce a rămas din ctitoria vivariană a fost, în esență, biblioteca: aceasta, risipită mai târziu, va favoriza renașterea studiilor în Occident[216].

C. Cultura religioasă dincolo de Vivarium

În perioada în care murea Cassiodor, Italia avea deja numeroase mânăstiri, însă alegerea ca papă a fostului călugăr Grigore (590) nu putea decât să favorizeze dezvoltarea acestora. Corespondența lui Grigore cel Mare ne face să cunoaștem un număr important de ctitorii a căror hartă ar fi interesant s-o facem. Grigore însuși înalță mânăstiri în Sicilia, dorește s-o facă și în Corsica[217] și, în același timp, apără drepturile episcopilor și încearcă să-i protejeze pe călugări de intervențiile din afară[218]. Pentru el, mânăstirea trebuie să fie un loc de retragere totală, făcut pentru rugăciune, pentru muncile manuale și spirituale[219].

Mediocritatea intelectuală a călugărilor

Ne-am dori să știm ce se studia în aceste centre monastice. Se urma tradiția spiritualității ascetice sau se căuta o altă formulă de studiu care să se apropie de aceea de la Vivarium? Grigore, care, în mai multe rânduri, s-a arătat îngrijorat în legătură cu educația pe care copiii sau adolescenții o primeau în mânăstiri[220], nu dă nici un amănunt atunci când ajunge să pomenească de studiile lor. Cutare abate e demn să fie episcop, deoarece este nutrit cu știința scripturistică[221], un altul, în schimb, trebuie să citească și să se roage și să-i învețe pe frații săi legea Domnului[222]. Grigore pare să se mulțumească cu un minimum posibil, ceea ce ni se pare uimitor, dar explicabil prin situația precară a multor mânăstiri.

Războiul care distruge Italia de la sosirea longobarzilor a tulburat profund viața monastică. Unii călugări devin clerici fără să li se îngăduie acest lucru, trăiesc fără abate sau fără regulă, cumpără bunuri, trăiesc cu femei, primesc soldați. În mânăstirile de călugărițe, situația nu este nici ea mai bună[223]. Mai mult, mânăstirile apar ca niște centre de recluziune pentru clericii și episcopii păcătoși, ceea ce nu era menit să dea impuls vieții spirituale. Se înțelege, în aceste condiții, că studiile au fost neglijate. Primindu-i pe călugării din Siracuza, Grigore constată acest lucru, se indignează și trebuie să-l pună la punct pe abate[224].

Mânăstirea Sant'Andrea din Roma

Pentru a găsi un așezământ monastic italic în care studiile religioase să fie la mare cinste, trebuie să mergem la Roma, la mânăstirea

Sant'Andrea, întemeiată de Grigore cel Mare. Fără îndoială, ca și la Vivarium, studiile făceau parte din diversele activități religioase, în aceeași măsură ca psalmodierea și slujbele[225]. Și acolo era loc pentru toți călugării, atât pentru cel învățat, cât și pentru cel fără cultură, precum acest frate Antonius care „medita asupra Sfintei Scripturi mai mult prin lacrimi și căință decât printr-un comentariu savant“[226].

Totuși, sub îndrumarea lui Grigore, știința exegetică a ocupat un loc important la Sant'Andrea. Grigore cunoștea valoarea culturii spirituale și a discuțiilor pe marginea Scripturii[227]. Neîncetat, el recomanda călugărilor studiul, deoarece, zicea el, sunt rari și privilegiați aceia care ajung să dea roade fără el. Cazul preotului Sanctulus de la Norcia, care ducea o viață plină de sfințenie fără să aibă vreo instruire, era pentru el ieșit din comun și miraculos[228].

Grigore le dăduse călugărilor săi un model de exegeză explicându-le *Cartea lui Iov*. Început la Constantinopol, pentru cei care-l însoțiseră, continuă studiul la Roma și îl termină pe la 596[229]. Metoda lui este conformă tradiției: el comentează verset cu verset și dă o explicație istorică sau literală, una morală și una alegorică. Acest plan tripartit era comun tuturor exegeților din acea vreme[230], însă, în timp ce Cassiodor, bunăoară, insista asupra primului punct, Grigore se interesa mai degrabă de sensul moral și alegoric. Pe de altă parte, aici ca și în celelalte opere exegetice ale sale, el vădește întreaga bogăție a teologiei sale mistice. Explicațiile și le ia în mare parte din operele Sfântului Augustin și ale lui Origene, dar și mai mult din propria sa experiență spirituală[231]. Istoricii nu au insistat îndeajuns asupra influenței pe care „doctorul mistic“ a avut-o asupra spiritualității epocii sale și a întregului Ev Mediu.

Astfel, Grigore nu organizează în mânăstirea lui un program atât de precis ca acela al lui Cassiodor de la Vivarium. Studiul face parte din activitățile spirituale de la Sant'Andrea. Totuși, el rezervă unui mic grup de inițiați exegeza aprofundată. „Cel care, în învățământul sacru a pătruns profunzimile doctrinei trebuie să-i ferească sensul sublim de cei care nu înțeleg“, scrie el într-un pasaj din *Moralia*[232]. Înțelegem acest lucru atunci când îi reproșează fostului său discipol, Marinianus, episcop de Ravenna, că a citit public, în catedrala lui, această dificilă lucrare[233]. Printre cei care au beneficiat de învățământul lui Grigore, îi mai cunoaștem, în afară de Marinianus[234], pe Claudius, abate la Santi Giovanni e Stefano in Classe, portul Ravennei, care luase notițe și redactase lecțiile pe care Grigore le făcea despre diferitele cărți ale Bibliei[235]; diaconul Petru care, chiar din tinerețe, studia cu Grigore[236] și, în cele din urmă, Augustin, viitorul apostol al Angliei care, după Grigore însuși, „era plin de știința Sfintei Scripturi“[237].

În afară de Sant'Andrea, ne sunt necunoscute toate celelalte centre de studii monastice de la Roma. Nu știm, bunăoară, cum își organi-

zau lucrul intelectual călugării de la Montecassino care, pe la 580, își găsiseră refugiu la Laterano. Probabil urmau programul pe care-l făcuse Sfântul Benedict. Instalarea călugărilor benedictini în mediul urban trebuie să le fi schimbat felul de viață și e posibil să fi dat mai multă importanță studiilor pe care nu le făceau la Montecassino[238]. Aceasta este o simplă supoziție, deoarece nu avem nici o operă literară benedictină înainte de secolul al VIII-lea[239].

D. Grigore și formarea clericilor

Mediocritatea intelectuală a clericilor

Oare Grigore cel Mare nu propusese clerului secular o educație monastică, așa cum făcuse Sfântul Caesarius la începutul secolului[240]? Problemele erau, într-adevăr, aceleași: clericii erau prea ocupați cu treburile vieții lumești, iar cultura lor intelectuală și spirituală suferea de pe urma acestui lucru. Grigore, în mai multe rânduri, interzice hirotonisirea preoților analfabeți, se plânge că la Roma, diaconii sunt recrutați mai mult pentru vocea lor frumoasă decât pentru cunoștințe[241] și vorbește despre un preot care venerase în casa sa un idol[242], sau despre un cleric care prefera slujirea armelor celei a altarului[243], fără să mai vorbim de simoniaci[244]. Dacă urcăm în ierarhie, răul e la fel de mare. Episcopii se poartă ca niște laici: cel din Capua este prea ocupat cu procesele[245], cel din Neapole se face armator[246], episcopul din Salona se îngrijește mai ales de mesele bune pe care le oferă prietenilor și, pentru a se scuza în fața papei, amintește că Avram lua masa cu îngerii[247]. Dezorganizarea episcopatelor, datorată invaziei longobarde, explică în parte această situație[248].

Programul lui Grigore

Așadar, episcopii cultivați sunt foarte rari[249], în afara celor care vin din mediile monastice[250]. De altfel, Grigore caută să recruteze episcopii dintre foștii călugări[251], cere pentru episcopat candidați care să știe pe dinafară cel puțin Psalmii, considerați a fi cultura elementară a călugărului[252]. În tratatul pe care l-a scris pentru educarea colegilor săi episcopi și căruia îi dă numele de *Regulă* (*Regula Pastoralis*), el insistă neîncetat asupra studiului, așa cum o putea face abatele unei mânăstiri[253]. El știe care sunt greutățile pe care un fost călugăr, ajuns episcop, le putea întâlni. Îndatoririle pământești erau grele și aceștia nu-și puteau ocupa tot timpul cu cititul și cu rugăciunea[254]. Însă, în definitiv, Grigore socotea că recrutarea monastică era cea mai bună garanție pentru a avea un episcopat de valoare.

El nu pare însă să fi vrut sau să fi putut transforma reședințele episcopilor italici în comunități cvasimonastice[255]. Chiar și la Laterano nu apare acest lucru. Printr-un canon al conciliului roman din 595, papa interzice laicilor să mai slujească în calitate de valeți (*cubicularii*) în

apartamentele private şi hotărăşte să îi înlocuiască cu clerici, sau chiar cu călugări. El spunea că vrea ca episcopul să fie obligat să aibă o viață demnă de a fi imitată de discipolii săi[256]. Însă reforma se opreşte aici, nu se vorbeşte de o comunitate mai largă. Clericii din biserica Laterano trăiesc în afara zidurilor ei. Într-un *Ordo romanus* care datează din secolul al VII-lea, se menționează că tinerii lectori locuiesc în continuare la părinții lor[257].

Se pune uneori pe seama lui Grigore crearea unei *scola cantorum*. Cel dintâi care aminteşte acest eveniment este Ioan Diaconul, autor din secolul al IX-lea[258]. De fapt, *scola* apare destul de târziu în documentele pontificale. *Liber pontificalis* nu o menționează, pentru prima dată, decât la sfârşitul secolului al VII-lea[259]. O astfel de creație, chiar dacă i se datorează lui Grigore, nu a adus schimbări în educația religioasă a clericilor romani. Ea a avut drept obiectiv, se pare, formarea unor specialişti într-ale cântului şi încercarea de a evita astfel să nu fie atraşi de această funcţie clerici din ordinele superioare[260]. Ar fi tentant să corelăm articolul conciliului din 595, care interzicea diaconilor să practice meseria de cantor, cu crearea acestei *scola*, dar pentru a o face ne-ar trebui alte mărturii.

Grigore cel Mare nu a schimbat organizarea Bisericii romane. De altfel, clerul lui trebuie să fi fost destul de potrivnic vieții monastice. Când papa a murit, urmaşii săi i-au înlocuit cu clerici laici pe călugării care primiseră păstorirea unor biserici[261].

A reorganizat Grigore biblioteca de la Laterano?

S-a presupus că Grigore intervenise şi într-un alt domeniu care privea viața clericilor: reorganizarea bibliotecii de la Laterano. Într-adevăr, sub pontificatul lui, această bibliotecă începe să fie foarte cunoscută. Existase, cu siguranță, pe mai înainte, un fond de carte la Laterano[262]. Pelagius II, în timpul disputei celor *Trei Capitole*, scosese din *scrinium*-ul său câteva lucrări referitoare la această problemă şi, printre acestea, *Codex encyclius*, tradus de Cassiodor[263]. Biblioteca de la Laterano începea să primească poate în această perioadă cărți provenind de la Vivarium, ceea ce-i explică îmbogățirea bruscă. Constatăm că e destul de bogată pentru ca papa să trimită cărți în Orient şi în Occident unor episcopi[264], abați[265], regine[266] sau simpli diaconi[267]. Aceste cărți conțin texte ale conciliior, extrase din Biblie şi vieți ale sfinților[268]. E posibil ca Părinții Bisericii şi, mai ales, Sfântul Augustin, să fi fost bine reprezentați în biblioteca de la Laterano. Vestitul fragment de frescă, descoperit în palatul pontifical, care-l reprezintă pe Sfântul Augustin, pare să fi provenit dintr-o bibliotecă[269]. S-a presupus că Grigore cel Mare pusese să fie executată această frescă atunci când a vrut să transporte fosta bibliotecă a papei Agapit de pe *Clivus Scauri* la Laterano[270]. Ipoteza e atrăgătoare, dar nimic nu o poate confirma; de altfel,

nici arheologii nu cad de acord asupra datei de execuție a frescei de la Laterano[271]. Pe de altă parte, *Liber pontificalis*, care, în general, menționează cu grijă construcțiile pontifilor, nu vorbește, în notița referitoare la Grigore, de construirea vreunei biblioteci.

S-a crezut, de asemenea, că Grigore separase, cel dintâi, *scrinium*, unde se păstrau arhivele, de bibliotecă, rezervată cărților propriu-zise[272]. De fapt, Grigore folosește în general cuvântul *scrinium* sau *archivum*, când denumește locul unde se găsesc cărțile bisericești, rezervând termenul de *bibliotheca* pentru bibliotecile profane[273]. În *scrinium*, lucrează scribii care copiază operele papei și, fără îndoială, și alte lucrări[274]. Cu siguranță, acolo a pus Paterius, unul din notarii lui Grigore, să fie făcut florilegiul numit *Liber testimonium*, mult răspândit în secolul al VII-lea și în al VIII-lea[275].

Opera lui Grigore cel Mare este imensă, în toate domeniile. Să recunoaștem totuși că el nu a putut schimba condițiile formării clericilor italici. Cultura sa a putut fi un model pentru cei din jurul lui, însă clerul italic nu a profitat imediat de ea. Așa se explică faptul că, după moartea papei, acest cler nu s-a distins în mod deosebit în domeniul științei sacre. În aproape întreg secolul al VII-lea, acesta nu face altceva decât să apere cu greutate dogma catolică și nu a produs nici o mare operă teologică sau exegetică.

Capitolul II

EDUCAȚIA LAICILOR ÎN GALIA ȘI SPANIA

I. Opoziția dintre Galia „romană" și Galia „barbară"

Istoricii vremurilor merovingiene consideră, în general, regatul francilor ca un tot. Ei vorbesc de organizarea politică merovingiană, de economia merovingiană, de civilizația intelectuală merovingiană etc.[1]. Dar ceea ce este poate, adevărat pentru istoria politică, deoarece aceeași familie a domnit în Galia timp de aproape trei secole, nu trebuie să fie neapărat adevărat pentru istoria societății și a civilizației. Germanii nu au colonizat decât o mică parte a Galiei și, deși au încercat să-și impună autoritatea peste întregul *regnum*, nu au schimbat nimic din organizarea administrativă și socială a celorlalte regiuni situate, în linii mari, la sud de Loara și de podișul Langres. Acolo, s-a menținut civilizația romană și, în special, cultura romană. Folosind nu numai cronicile, ci și diplomele păstrate sau copiile celor care au dispărut, formularele, inscripțiile, constatăm că o bună parte a Galiei merovingiene participă încă la civilizația scrisului.

Uzanța actului scris

Cele câteva diplome autentice pe care le avem, zapise regale sau private[2], nu sunt decât rămășițe ale unui ansamblu important de acte redactate în birourile regale sau municipale, ca să nu mai vorbim de birourile bisericești. Formularul de la Angers ne dă, în trei rânduri, lista acelor *instrumenta*[3] pe care le putea redacta un laic și găsim, în acest formular și în alte culegeri de același fel[4], câteva modele ale acestor acte.

Dacă trebuia să se vândă sau să se schimbe o proprietate[5], să se stabilească o zestre[6] sau să se facă un testament[7], să se adopte un copil[8] sau să se elibereze un sclav[9], totul se făcea prin intermediul documentului scris. Dreptul de proprietate[10], plata unei amenzi[11], împrumutarea unei sume[12]; ca și jurământul reciproc[13], erau și ele notificate în scris. Toate aceste documente au o mare valoare pentru oamenii secolelor al VI-lea și al VII-lea, cu atât mai mult cu cât formalismul literal, con-

semnat deja la sfârşitul epocii romane, nu face decât să se întărească[14]. Aceste acte sunt păstrate cu grijă în cufere[15] şi invocate în caz de contestaţie[16]. Dacă dispar în urma unui furt, a unui incendiu sau a războaielor, pe atunci extrem de frecvente, s-a prevăzut înlocuirea lor prin procedura numită *apennis* sau *plancturia*[17]. Timp de trei zile, în for, este pus un afiş, care anunţă pierderea şi menţionează titlurile înlocuite.

Această înlocuire este destul de uşoară, deoarece practica înregistrării în *gesta municipalia* este încă în uz. Ca şi în Italia ostrogotă[18], înregistrarea dă loc unor proceduri pe care ni le înfăţişează anumite formule, în special cea de la Angers care datează din vremea regelui Childebert II[19]. Cel interesat, care a semnat actul, îl trimite printr-un *prosecutor* la *curia publica* aflată în for. Acolo se găsesc, alături de *curiales, defensor*-ul şi grefierul numit *amanuensis*[20] sau *notarius*[21] sau *professor*[22]. După ce formulează cererea, *prosecutor*-ul îşi arată împuternicirea, apoi prezintă actul. Atunci se emite ordinul de înregistrare. Mandatarul cere o copie a procesului-verbal de atribuire, apoi urmează semnăturile, şi actul oficial este depus în arhivele publice.

Astfel, aşa cum spunea Pirenne, se scria mult în perioada merovingiană[23], iar consumul de papirus importat din Egipt prin Marsilia trebuie să fi fost încă mare[24]. Galia francă semăna, aşadar, în această privinţă cu regatele got şi burgund.

Totuşi, Pirenne nu are dreptate atunci când extinde în toată Galia supravieţuirea folosirii documentului scris. Într-adevăr, oraşele în care redactarea sau întrebuinţarea actelor scrise sunt încă în uz sunt situate fie în Aquitania (Poitiers[25], Bourges, Clermont[26]), fie pe valea Ronului (Lyon[27], Arles[28]), fie între Loara şi Sena (Le Mans[29], Angers, Tours, Paris[30], Orléans[31]). În alte părţi nu mai găsim nici o urmă[32] şi aceasta este o restricţie de primă importanţă.

Relativa abundenţă a inscripţiilor

Să comparăm acum această hartă cu aceea a inscripţiilor din perioada merovingiană. Într-adevăr, inscripţia este cea mai frecventă manifestare a civilizaţiei scrisului: oare de ce a fost scrisă dacă nu pentru a fi citită? Fără îndoială, o asemenea hartă este greu de interpretat, descoperirea unor inscripţii fiind adesea datorată hazardului. În plus, nu e mult mai uşoară datarea acestor texte atunci când lipsesc numele consulului sau al regelui[33]. De fapt, ea coincide cu harta noastră, harta practicii administrative. Inscripţiile sunt foarte numeroase în toată valea Ronului şi, mai ales, între Arles şi regiunea lioneză (Lyon, Anse, Ambérieu, Belley). Până la mijlocul secolului al VII-lea, lapicizii păstrează încă plăcerea frumoaselor caractere romane, aşa cum dovedeşte o recentă descoperire făcută în cartierul lionez Choulans[34]. În Aquitania, în Auvergne şi Poitiers, se găseşte cel mai mare număr de inscripţii; valea Loarei are şi ea câteva, între Orléans şi Nantes, de

asemenea le găsim în bazinul Senei, însă toate acestea sunt destul de prost executate și capătă adesea aspect de graffiti[35]. În sfârșit, lucru ce pare uimitor la prima vedere, găsim un oarecare număr de inscripții în valea Mosellei și în cea a Rinului, între Mainz și Andernach. Această hartă are numeroase pete albe care acoperă ținuturile Belgiei Secunde și Belgiei Prime, Germaniei Secunde și pe cel Sequanez. Putem astfel trage o linie care merge de la Nantes la Geneva, trecând prin Le Mans, Orléans, Autun, linie care ar putea marca granița de nord a civilizației scrisului. Regiunea pariziană formează, cum vedem, o zonă marginală, iar valea Mosellei, o insuliță, cel puțin pentru inscripții. Dar, și numai cu aceste excepții, putem opune Galia meridională celei septentrionale.

Menținerea vieții urbane

Vedem că și în Galia meridională a supraviețuit civilizația urbană, or, orașul, după cum am spus mai sus când am vorbit despre Italia ostrogotă, este cadrul normal al civilizației scrierii. În epoca romană, redactarea de acte se concepe rar în afara mediului urban. *Defensor*-ul și *curator*-ul, care, în secolele al VI-lea și al VII-lea, se ocupă de înregistrare, sunt foști agenți municipali; de la instalarea comitelui în cetate, ei nu mai au decât această funcție. Sunt înconjurați de *curiales* care, în textele noastre, sunt uneori numiți *boni homines* sau *boni viri*[36]. Acești notabili, a căror origine socială nu o cunoaștem cu exactitate, trebuie să fi fost mai bogați și mai cultivați decât ceilalți, asemănători celor pe care i-am întâlnit în Italia[37].

În aceste orașe, găsim și negustori. Se poate discuta despre importanța relativă a vieții economice în orașele merovingiene[38], dar nu se poate nega prezența negustorilor indigeni sau străini. Îi întâlnim exact în centrele citate deja: Clermont, Bourges, Orléans, Tours, Bordeaux, Paris[39]. În același timp, o dată cu instalarea episcopului, activitatea lor a împiedicat decăderea acestor orașe la rangul de târgușoare de țară.

Mai mult, orășenii pot avea iluzia că se află încă sub Imperiu, deoarece decorul roman nu a dispărut. Chiar dacă suprafața orașelor este redusă[40], porțile, arcurile de triumf, amfiteatrele sunt încă în picioare, termele și apeductele sunt încă în funcție[41]. Abia în secolul al VIII-lea, unele monumente romane vor fi folosite în alte scopuri, ca să devină capele sau case de locuit[42]. Roma supraviețuia astfel și, cu siguranță, psihologia orășenilor era influențată de acest lucru. Fără îndoială, orașele Galiei septentrionale sau orientale nu au dispărut toate[43]; la Trier, Reims, Metz, monumentele romane împodobesc încă piețele. Însă ele nu mai sunt adesea decât fațade și nu au aceeași semnificație ca la sud de Loara, deoarece se înalță într-un ținut pe care nu-l mai scaldă atmosfera romană.

Acestor trei hărți le putem suprapune o a patra, aceea a originii familiilor aristocrate galo-romane, pe care a trasat-o Stroheker în lucrarea lui[44]. Costatăm că aceasta coincide cu celelalte. Familiile senatoriale cunoscute în secolele al VI-lea provin din regiunile aflate la sud de Loara și de podișul Langres. Aceste familii păstrează felul de viață pe care strămoșii lor o duceau sub Imperiu, și, o să vedem mai departe, au încă legături cu cultura clasică.

Galia „romană" și Galia „barbară"

În aceste condiții, e limpede că nu putem studia educația laicilor în Galia fără a distinge între două zone geografice: cea care conține Aquitania, Burgundia și Provența și cea a grupului Neustria și Austrasia. Contemporanii erau ei înșiși conștienți de ceea ce opunea cele două Galii: până la mijlocul secolului al VIII-lea, francii îi desemnează pe acvitani cu numele de *Romani*[45]. La rândul lor, acvitanii sunt mândri de non-apartenența lor la lumea barbară. Și mai mult, ei nu încearcă să cunoască civilizația barbară: ne convinge de acest lucru opera lui Grigore din Tours. Cronicarul atât de bine informat asupra faptelor și gestelor regilor, pândind mereu cea mai bună anecdotă, a fost incapabil să înțeleagă mentalitatea germanică. În *Istoria* lui, care nu voia să fie *Istorie a francilor*, ci *Istoria ecleziastică* a epocii sale[46], locul acordat barbarilor este destul de redus. Se caută zadarnic o prezentare a poporului franc, a cutumelor lui sociale și a legislației sale. Unul din rarele pasaje în care Grigore evocă sistemul compoziției arată că nu știe nimic despre legea salică[47].

În nordul Loarei și al podișului Langres, influența barbară predomină. Chiar dacă nu au ocupat în întregime aceste regiuni, francii au făcut să dispară în egală măsură amprenta civilizației romane. În plus, această Galie, pe care o putem numi „barbară" în opoziție cu Galia „romană" din sud, este larg deschisă unor noi penetrări germanice de dincolo de Rin[47bis]. Drept urmare, fuziunea romano-barbară s-a făcut din secolul al VI-lea în detrimentul elementului roman.

II. Educația laicilor în Galia „romană"

Chiar dacă toate regiunile din sudul Loarei și al podișului Langres fac parte din același ansamblu cultural, ele nu au aceleași caracteristici istorice: trebuie să deosebim Burgundia și Provența de Aquitania. Aceasta din urmă a fost cucerită din 507 de către franci, în timp ce Burgundia și Provența nu au fost supuse decât în 536[48] și, într-o istorie a culturii – mai ales în această epocă –, treizeci de ani contează. Aquitania fusese profund romanizată, însă, fiind mai îndepărtată de Italia și de Medite-

rana, şi mai ales mai tulburată de evenimentele politicii merovingiene, civilizaţia sa se deosebeşte puţin de cea din valea Ronului.

A. Cărturarii din Provenţa şi din Burgundia

Provenţa şi Burgundia îşi păstraseră încă, la începutul secolului al VI-lea, caracterul comun. Nobilii burgunzi, fermecaţi de Roma, au fuzionat repede cu aristocraţia galo-romană. Cât despre Provenţa, ea nu primise populaţie germanică[49]. Supunând aceste regiuni, francii par să nu fi vrut să transforme instituţiile politice. Găsim încă aici patricieni şi rectori[50], inscripţii datate după anii consulari[51], monede de tip roman[52]. Legăturile dintre Italia şi sud-estul Galiei explică în parte aceste supravieţuiri: fie pe drumurile de uscat, fosta Via Domitia sau Via Aurelia, fie pe mare, călătorii pleacă şi vin din ambele părţi ale Alpilor[53]. Arles şi Marsilia rămân în permanenţă marile porturi deschise către Italia, Orient sau Spania, iar merovingienii, care-şi dispută aprig aceste oraşe, ştiu acest lucru[54].

Cărturarii, sfetnici ai regilor merovingieni

Astfel, nu e de mirare că găsim în aceste regiuni cărturari, aşa cum am întâlnit în Italia. Îndată după cucerirea francă, îi aflăm printre apropiaţii regilor. Asteriolus şi Secundinus, a căror cultură clasică a fost remarcată de Grigore din Tours, sunt sfetnicii lui Theodebert[55]. Unul dintre ei, poate datorită erudiţiei sale, a fost trimis în mai multe rânduri ca ambasador la Bizanţ, ceea ce a stârnit gelozia colegului său. Până şi în moarte – s-a otrăvit –, Secundinus a rămas credincios obiceiurilor antice.

Un alt sfetnic al lui Theodebert, care trebuie să fi avut şi el un sfârşit tragic, este Parthenius, pe care-l cunoaştem deja[56]. E ciudată soarta acestui nepot al lui Ruricius, care s-a dus să-şi facă studiile la Ravenna, apoi a ajuns patriciu şi mai mare peste birourile regilor franci. Se discută încă dacă a fost patriciu în Provenţa sau în Burgundia[57], însă e sigur că Thodebert îi încredinţase misiunea ingrată de a colecta impozitele şi că, de cum a murit regele, populaţia exasperată l-a măcelărit pe ministru la Trier[58]. Amintirea culturii sale literare a supravieţuit în mijlocul austrasienilor, deoarece, la douăzeci de ani după moartea sa, majordomul palatului, Gogon, făcea aluzie la talentele lui de retor[59].

Să menţionăm, în sfârşit, un alt sfetnic antic, Hesychius, căruia o inscripţie îi dă titlul de „chestor al regilor", şi care pare să fi avut cunoştinţe deosebite în domeniul aritmeticii şi al calculului[60].

Cărturarii din Burgundia şi Provenţa au influenţat cu siguranţă politica lui Theodebert. Fiul său, Thierry, a fost, însă merovingianul care a căutat să-i imite în modul cel mai evident pe împăraţi. Procopius ne spune că el a fost cel dintâi dintre regii barbari care a bătut o monedă

de aur cu efigia sa, ceea ce i-a scandalizat pe bizantini, şi că, pe de altă parte, a organizat jocurile hipice în circul din Arles[61]. La rândul lui, Grigore din Tours povesteşte că regele a preferat o patriciană din Languedoc logodnicei sale longobarde. Din această legătură s-a născut Theodebald care, după moartea tatălui său, a rămas credincios politicii lui mediteraneene şi a continuat ocuparea regiunilor din Italia de Nord[62].

În cea de-a doua jumătate a secolului al VI-lea, galo-romanii cărturari au continuat să ocupe posturi înalte pe lângă regi. De la urcarea sa pe tron (561), Gontran l-a înlocuit pe patriciul de Burgundia, Agricola, cu Celsus care, provenit dintr-o familie senatorială, poseda o frumoasă elocinţă şi temeinice cunoştinţe de drept[63]. Referendarul Asclepiodotus, care, după moartea lui Gontran (592), a trecut în slujba urmaşului acestuia, Childebert II al Austrasiei, pare şi el instruit într-ale retoricii[64].

În sfârşit, la începutul secolului al VII-lea, regina Brunehaut a ales ca majordom al palatului pe un anume Claudius, semnalat de Pseudo-Fredegarius ca fiind un cărturar[65].

Cercul de cărturari provensali

Trebuie să le acordăm un loc deosebit funcţionarilor austrasieni din Provenţa. Îi cunoaştem în diverse moduri, mai ales de la Fortunatus, care corespondat cu ei. Cum aceşti aristocraţi folosiţi de regii austrasieni erau cultivaţi şi se grupau în aceeaşi regiune, s-a putut vorbi despre ei ca despre un „cerc literar austraso-provensal"[66].

Figura cea mai reprezentativă a acestui „cerc" este cea a patriciului Dynamius din Marsilia. Acest personaj important era în corespondenţă cu Fortunatus şi i-a trimis compoziţiile lui poetice[67]. Dacă nu ni s-a păstrat decât un vers din poemele sale, şi aceasta mulţumită unui gramatic[68], cel puţin avem de la el câteva scrisori a căror mărturie este preţioasă. Ele arată că un aristocrat provensal, la sfârşitul secolului al VI-lea, încă mai scria ca Ruricius şi Ennodius de la începutul secolului. Aceeaşi înclinaţie către „scrisoarea artistică", pentru forma preţioasă, pentru metaforele tradiţionale[69]. Dynamius împărtăşea cu apropiaţii lui plăcerea pentru scris. Cu poemul pentru soţia sa Eucheria[70], avem ultimul exemplu al temei antice a *adynaton*-ului. Nepotul său este autorul epitafului metric al bunicilor şi al unui poem din curtea mânăstirii de la Lérins, întreţesut cu reminiscenţe din Ovidiu, Vergiliu, Iuvenal şi chiar Fortunatus[71].

Printre prietenii comuni lui Dynamius şi Fortunatus, îi găsim pe senatorul Felix, provenit poate din aceeaşi familie ca Ennodius din Pavia[72]. Grigore din Tours ne spune că acesta studia la Marsilia limbile clasice şi că lucra cu un sclav, ceea ce este, să remarcăm, un mod de lucru foarte antic[73]. Sclavul ajunsese erudit în literatură, drept şi calcul, iar cunoştinţele lui sporindu-i ambiţia, şi-a părăsit stăpânul ca să-l ur-

meze pe ducele Lupus, apoi a intrat în slujba lui Sigebert. Un alt exemplu de cărturar în slujba unui rege franc.

Îi putem considera ca făcând parte din cercul provensal și pe ducele Lupus[74], pe Iovinus, patriciu de Provența și poet la vremea lui[75], și pe Bodesigeliu, fost guvernator al Marsiliei, a cărui elocință îl cucerise pe Fortunatus[76].

Clerici și călugări cărturari

Unii aristocrați din Provența și din Burgundia, care trebuiau să părăsească viața laică pentru a deveni episcopi sau abați, erau și ei cărturari. Firminus, viitor episcop de Uzès, al cărui talent îl lăuda Aratos[77], și nepotul său, Ferréol, continuă tradiția unei familii ilustre. Ferréol primise o bună instruire: el a lăsat la moarte (581) o culegere de scrisori, care o amintește pe aceea a lui Sidonius, și i s-a atribuit o regulă monastică[78]. În Burgundia, Attala, viitor abate la Bobbio, a fost instruit de tatăl său în artele liberale[79]. Un alt Attala, comitele de Autun, fratele bunicului lui Grigore din Tours, care-și va sfârși viața ca episcop de Langres, fusese și el „bine instruit într-ale literaturii“[80].

Să adăugăm acestui grup un cleric, provenit dintr-o familie nobilă și, poate, născut la Autun[81], pe faimosul Desiderius, episcop de Vienna la 599, despre care am vorbit deja mai sus[82]. Deși a avut norocul să aibă un biograf aproape contemporan în persoana regelui vizigot Sisebut[83], tinerețea și formația sa intelectuală ne sunt mai puțin cunoscute. Ni se spune doar că „la vârsta la care e normal să înveți, acesta s-a dedicat studierii literaturii, i-a întrecut repede pe învățații care cunoșteau perfect gramatica“[84]. Despre activitatea sa intelectuală n-am ști aproape nimic dacă Grigore cel Mare nu i-ar fi reproșat că a predat gramatica câtorva persoane și, după toate aparențele, că a citit sau a compus poezii. Putem presupune că Desiderius, om cultivat, se întrista să vadă orașul Vienna ducând lipsă de profesori și că voia să-i înlocuiască. Vienna fusese, prin tradiție, deschisă culturii intelectuale și rămăsese credincioasă acestei tradiții cel puțin până la începutul secolului al VI-lea. La sfârșitul acestui secol, se putea găsi încă un public interesat de studiile clasice, în special de poezie.

Menținerea culturii clasice până către 650

Astfel, în Galia de Sud-Est, cărturarii nu au dispărut. Nu fără temei biografii lui Caesarius din Arles se temeau, pe la 550, de severitatea acelor *scolastici* provensali[85]. Nu fără motiv refuza abatele de la Saint-Laurent din Paris, pe la 561, episcopia de la Avignon, de teama batjocurilor „senatorilor literați și a funcționarilor filosofi“[86]. În secolul al VII-lea, un călugăr de la Lérins se indigna să vadă că se puteau încă studia lucrările păgânilor, comediile și poemele lor[87]. Inscripțiile acestei epoci

atestă interesul pentru literatura antică şi mai ales pentru poezie. Fie că e vorba de minunatul epitaf al abatelui Florentinus din Arles, al cărui desen ni l-a lăsat Peiresc[88], fie de acela al copiilor lui Gontran, operă a unui poet cultivat, ori de al vreunui diacon[89] sau al vreunui laic[90], aceste piese metrice dovedesc că încă se scrie în versuri latineşti şi că se obişnuieşte să se amestece amintiri ale Antichităţii păgâne cu credinţele creştine[91].

Până la ce dată se poate determina supravieţuirea culturii antice în Galia de Sud-Est? Cel puţin până la mijlocul secolului al VII-lea. Cam la această vreme, preotul provensal Florentinus scria *Vita Rusticulae*, operă încă bine compusă[92]. Sub Clovis II (650), lapicizii lionezi încă erau capabili să graveze inscripţii de o remarcabilă eleganţă formală[93]. Astfel, cultura clasică, departe de a fi distrusă de cucerirea francă, supravieţuieşte încă un veac de la anexarea Burgundiei şi a Provenţei.

B. Cărturarii din Aquitania

Particularismul acvitan

Documentaţia noastră în ce priveşte Aquitania este cu mult mai săracă. Această regiune, care se întinde de la Loara la Pirinei şi care este mărginită la est de munţii dintre Allier şi Loara, păstrase cu siguranţă obiceiuri antice. Popularea barbară a fost aici foarte slabă, iar francii nu-şi-au supus niciodată cu adevărat provinciile meridionale[94]. Una dintre regiunile cele mai rebele, a cărei istorie o cunoaştem destul de bine, este Auvergne. Izolată din punct de vedere geografic, Auvergne a fost un bastion al rezistenţei la influenţele germanice. Ea nu a primit populaţie barbară, arheologia şi toponimia sunt o mărturie în această privinţă[95]. Auvergne are mai multe inscripţii decât regiunile vecine şi asta până la mijlocul secolului al VII-lea[96]. În plus, din 561 Auvergne făcea parte din acelaşi regat cu Provenţa şi o seamă de arverni au fost trimişi ca funcţionari la Marsilia[97]. Schimburile intense dintre cele două ţinuturi nu puteau decât să favorizeze supravieţuirea obiceiurilor romane.

Fără să fie la fel de aproape de Mediterana, celelalte părţi ale Aquitaniei rămâneau în contact cu Italia. Călătoriile acvitanilor la Roma nu sunt rare, şi, reciproc, italicii puteau veni în Aquitania, fie şi numai pentru a-şi face cura la apele de la Aquae Bormiae (astăzi Bourbon-l'Archambault)[98].

Francii au fost forţaţi să accepte situaţia particulară a Aquitaniei şi, ca în Sud-Estul Galiei, au lăsat galo-romani să îndeplinească funcţiile de comiţi[99]. Aceştia proveneau, în general, din marile familii, a Apollinarilor, a Leontiilor, a Sulpiciilor şi cea din care provine Grigore din Tours. Felul de viaţă al acestor persoane importante, în oraş sau pe proprietăţile lor de la ţară, era încă antic[100], iar formaţia lor intelectuală se resimte de pe urma acestui lucru.

Nu știm aproape nimic despre instruirea acestor aristocrați în prima jumătate a secolului al VI-lea. Fiul lui Sidonius i-a transmis propriului său fiu, Arcadius, cultura pe care o primise de la tatăl lui[101], și putem presupune că un alt Arcadius, a cărui moarte precoce o deplânge Fortunatus, provenea din această familie ilustră. Or, poetul ni-l arată pe acest adolescent triumfând prin elocința lui asupra unora mai experimentați decât el[102]. Ne aflăm însă în cea de-a doua jumătate a secolului, și cunoaștem la această dată câteva tipuri de cărturari, datorită lui Fortunatus și lui Grigore din Tours.

Sulpicius I, episcop de Bourges, mort în 591, este lăudat pentru superioritatea sa într-ale retoricii și metricii[103], Felix, episcop de Nantes, dar de familie acvitană[104], este felicitat de Fortunatus pentru poeziile lui din care avem câteva versuri[105]. Ca și colegii lor din Burgundia și Provența, acești episcopi, ajunși târziu la episcopat, păstrează amintirea educației lor laice.

Nu este cazul lui Grigore din Tours. La opt ani, el învăța acasă *notae litterarum*[106], adică alfabetul, iar, după ce tatăl lui s-a îmbolnăvit, a fost primit la școala episcopală din Clermont pe care o conducea unchiul său, Avitus. A început atunci studierea Psalmilor și a textelor sacre[107]. Această schimbare a orientării trebuie să fi influențat cultura lui Grigore. La Clermont, el a primit o învățătură exclusiv bisericească și n-a avut acces la lucrările gramaticilor, nici ale autorilor antici. Nu o dată, el pare să regrete că nu a studiat literatura profană în adolescență[108]. Dar mai târziu, a vrut să-și acopere lacunele, l-a citit pe Vergiliu și alți clasici. Drept urmare, a dobândit deprinderi intelectuale asemănătoare celor ale cărturarilor din vremea sa[109]. De aceea poate avea un loc al său printre ei.

Contrar a ce se putea crede, generația care-i urmează generației lui Grigore din Tours nu dezamăgește. Sulpicius II din Bourges (pe la 630) este la fel de instruit ca predecesorul și ruda sa, cum o dovedește scrisoarea pe care i-a scris-o lui Desiderius din Cahors[110]. Desiderius însuși, născut pe la 590 la Albi, a primit de la părinții săi o temeinică educație literară[111], și se poate presupune că același lucru s-a întâmplat cu cei doi frați ai săi mai mari. De altfel, mama acestor trei băieți era instruită, iar cele trei scrisori pe care le avem de la ea sunt scrise într-o latină relativ corectă[112].

Ca reprezentant al generației următoare, iată-l pe Bonnitus, viitor episcop de Clermont, născut pe la 625. El a primit o cultură juridică și literară pe care o admirau cărturarii din orașul său[113]. Fratele lui, Avitus, a fost și el instruit în „științele exterioare“, pentru a relua expresia hagiografului[114], adică literatura profană. Să remarcăm că Bonnitus și Avitus provin din marea familie galo-romană a Syagriilor, despre care am vorbit deja și din care proveneau și Desiderius din

Cahors[115] și poate Desiderius din Vienna[116]. Această apropiere nu este fără rost; ca în Italia ostrogotă, cultura clasică rămâne privilegiul marii aristocrații.

Cu Bonnitus din Clermont se termină lista cărturarilor acvitani pe care-i cunoaștem. Ca și în Galia de Sud-Est, nu depășim jumătatea secolului al VII-lea. Va trebui să explicăm mai departe motivele acestei coincidențe.

Astfel, în ținuturile în care supraviețuiește civilizația scrierii, aristocrații galo-romani, ca și cei din Italia, continuă să rămână credincioși literaturii. Sigur, datorită sărăciei surselor, nu putem da decât câteva nume, însă mărturiile puse în evidență coincid îndeajuns pentru a putea spune că laicii cultivați erau încă destul de numeroși. Însă nu e suficient să știm că existau în Galia meridională oameni interesați de cultura clasică, trebuie să încercăm să mergem mai departe și să descoperim ce reprezenta aceasta pentru ei.

C. Conținutul culturii clasice

Cercetarea noastră, s-o spunem din capul locului, nu va fi ușoară, deoarece, spre deosebire de ce am găsit în Italia la începutul secolului al VII-lea, de aici ne-au parvenit destul de puține lucruri scrise în acest secol și în secolul următor, în afara operelor lui Grigore din Tours și ale lui Fortunatus. E adevărat că acesta din urmă e italic, dar a scris și a trăit destul de mult în Galia, a avut destul de mulți prieteni în regatul franc, pentru a-i putea folosi mărturia. Există o altă dificultate: producția literară din Galia merovingiană i-a interesat până acum prea puțin pe filologi, scârbiți de sărăcia fondului și de incorectitudinea formei. Studii asupra latinei numite „merovingiană" au apărut sporadic, însă ele se pare că nu au ținut seama de condițiile istorice ale culturii din această epocă. Fără să facem o istorie a literaturii merovingiene și fără să studiem diferitele genuri, să căutăm să găsim în operele existente ce putea ști un tânăr aristocrat din secolele al VI-lea și al VII-lea.

Ce se întâmplă cu artele liberale?

În primul rând, există încă o vedere sintetică a programei școlare? Schema clasică a artelor liberale mai are vreo semnificație? În mod paradoxal, Grigore din Tours, care se declară cel mai puțin cultivat, este cel care ne dă o definiție a celor șapte arte liberale[117]. El citează numele lui Martianus Capella, *Martianus noster*[118], dar a studiat el într-adevăr lucrarea acestuia? S-a spus că da și s-a tras concluzia că Grigore era foarte cultivat[119]. Totuși acest lucru e puțin sigur. Din *De nuptiis*, Grigore nu cunoaște aproape nimic. Într-o frază, el dă o definiție a fiecărei arte care ilustrează destul de prost realitatea: „Gramatica te învață să citești, dialectica să răspunzi argumentelor într-o discuție, retorica să

cunoşti diferitele metre"[120]. Trecând la ceea ce Boethius numeşte *quadrivium*, Grigore scrie: „Geometria te învaţă să calculezi suprafaţa terenurilor şi măsurarea distanţelor, astrologia să cercetezi cursul astrelor, aritmetica să calculezi diviziunile numerelor, armonia să înveţi cum să faci să se audă în poeme modulaţiile suavelor sunete"[121].

Aceste definiţii sugerează câteva observaţii. În primul rând, Grigore nu urmează ordinea, clasică de la Martianus, reluată de Boethius şi de Cassiodor. El plasează dialectica înaintea retoricii – repetă acest lucru în alt loc[122] –, geometria înaintea aritmeticii şi astrologia, adică astronomia, înaintea muzicii. În plus, el sărăceşte considerabil unele arte. Pentru el, retorica nu te învaţă decât să faci versuri, dialectica este ştiinţa gramaticului[123] şi, din cele patru ramuri ale *quadrivium*-ului, el nu reţine decât aplicaţiile practice.

Grigore cunoaşte prost cele şapte arte, însă are meritul de a le cita pe toate şi nu avem alte mărturii decât pe a sa. Totuşi, preotul Ştefan din Auxerre, care scrie la mijlocul secolului al VI-lea *Viaţa Sfântului Amatorius,* aminteşte că eroul lui a fost instruit „în învăţătura tuturor artelor şi în subtilitatea disciplinelor"[124]. Am putea crede la prima vedere că el vrea să distingă ceea ce se va numi mai târziu *trivium*, de *quadrivium*. De fapt, când după aceea dă exemple, el nu vorbeşte decât despre exerciţiile literare, figurile invenţiunilor poetice, enthymemele retorilor, dificultăţile şi obscurităţile juriştilor, problemele silogistice ale filosofilor[125].

Nici vorbă de disciplinele ştiinţifice. Aceeaşi constatare la Fortunatus care niciodată nu vorbeşte de *quadrivium*[126]. Cultura clasică este, aşadar, exclusiv literară, iar ştiinţele nu prezintă vreo utilitate decât prin aplicaţiile lor. Punctul de vedere al cărturarilor noştri îl întâlneşte pe cel al italicilor.

Studierea gramaticii

Să abordăm acum diferitele secţiuni ale ştiinţei literare şi să începem cu gramatica. În mai multe rânduri, autorii noştri vorbesc de „ştiinţă gramaticală"[127]; la ce corespunde ea cu exactitate?

Pentru Roger, ca şi pentru Lot, ea nu corespunde la nimic. Pentru aceşti istorici, latina clasică, în secolul al IV-lea, este o limbă artificială înţeleasă doar de cei care au primit o învăţătură mai amplă. Şi cum cred că pot demonstra că această învăţătură nu mai exista, conchid că latina era deja o limbă moartă[128]. Ce trăieşte, este o latină populară, eliberată de tutela gramaticală şi care evoluează rapid către ceea ce va fi limba romanică. Folosind textele literare, diplomatice sau epigrafice, ei relevă toate inovaţiile acestei latine vorbite: noutăţi în fonetică (confuzia lui *o* cu *y*, a lui *e* cu *m*, a lui *a* lung cu *a* scurt, eliminarea diftongilor), în morfologie (mai mult comparativ, mai mult neutru, mai mult adverb, confuzia diatezelor activă şi pasivă etc.),

în sfârşit în sintaxă (înlocuirea lui *eius* cu *suus*, apariţia demonstrativului înaintea numelui, inovaţii ale formelor la primele trei conjugări...). Grigore din Tours îşi va fi dat seama de aceste transformări, el care mărturiseşte „că ia femininele drept masculine, neutrele drept feminine, masculinele drept neutre"[129].

Această teză prea categorică a fost respinsă de unii filologi care au vrut să demonstreze că latina vorbită şi cea scrisă nu erau atât de deosebite pe cât se spune şi că, pe de altă parte, inovaţiile gramaticale corespundeau noii atitudini pe care omul o avea faţă de univers. Latina merovingiană nu trebuia să fie judecată după legile filologiei clasice, ci reaşezată în contextul social şi psihologic care i-a dat naştere[130].

Susţinând aceste teze contrare, şi unii şi ceilalţi considerau Galia merovingiană ca pe un tot. Or, ceea ce e valabil la nord de Loara nu este şi în sud. Să ne limităm pentru moment la a vedea ce putea cunoaşte din latină un aristocrat cultivat care locuia în Galia „romană".

Latina este vorbită

Să remarcăm mai întâi că e greu să opunem limba literară (*sermo scolasticus*) şi latina vulgară, deoarece nu ştim care era limba vorbită în acea vreme. Era latina propriu-zisă sau unul ori mai multe dialecte provenite din latină? Nu putem şti. Trebuie cu siguranţă să distingem între limba din oraşe şi cea de la ţară unde celta fără îndoială nu dispăruse[131]. În oraşe, care păstrau tradiţiile romane, trebuie să se fi vorbit latina, dar ce latină? Se sperase că inscripţiile merovingiene ne vor permite să recunoaştem limba populară, însă cei care le-au studiat şi-au dat seama că lapicizii foloseau formulare şi fraze stereotipe[132].

Pe de altă parte, nu putem afirma, cum face Lot[133], că latina literară, fie ea profană sau bisericească, nu mai era înţeleasă. Credinciosul care asculta lectura Epistolei sau a Evangheliei cu siguranţă era capabil încă să-i înţeleagă sensul. Martor un anume Celsus, e adevărat un cărturar, care se „convertise" la sărăcie după ce ascultase lectura unui pasaj din Isaia[134]. În bisericile urbane, predicatorii trebuiau să predice în latină, cum făcea Caesarius din Arles la începutul secolului al VI-lea, ca să fie înţeleşi de aristocraţi, ca şi de popor. Dar se poate presupune că familiile aristocratice se străduiau să vorbească altfel decât poporul. Nu trebuie să se exagereze nivelarea lingvistică şi să se creadă că senatorul vorbea la fel ca sclavul său. Contemporanii lui Grigore din Tours, şi însuşi Grigore din Tours, au încă destulă cultură şi ureche pentru a distinge latina literară de latina vulgară. Când Grigore aude cuvintele unui slujitor al episcopului din Tarbes, el îl judecă imediat: „Vorbea într-un mod vulgar, cu un accent tărăgănat, urât şi necuviincios"[135]. Împrejurările în care se petrece scena – personajul adresează rugăciuni unor moaşte – ne fac să credem că acesta chiar vorbeşte „latineşte". De asemenea, într-o zi când Grigore, obosit, a pus să fie înlocuit

la oficierea liturghiei, anturajul său s-a plâns de preotul care slujea şi care spunea „nu ştiu ce *rustic*", la care el a adăugat: „Ar fi trebuit mai degrabă să tacă decât să vorbească atât de prost"[136].

Studierea latinei literare

Astfel, chiar şi când vorbeau cărturarii trebuiau să încerce să-şi supravegheze exprimarea. Când scriau, atenţia lor era cu siguranţă şi mai susţinută: nu scriem niciodată exact limba pe care o vorbim, mai ales într-o perioadă de transformare lingvistică şi avem exemple convingătoare în zilele noastre. Aceasta era situaţia şi în epoca merovingiană. Pentru a putea vorbi bine, ba, şi mai mult, pentru a scrie bine, era necesar să te raportezi la autoritatea gramaticii.

În mai multe rânduri, Grigore ne vorbeşte de studierea gramaticii pentru a ne spune că nu este iniţiat în aceasta. În egală măsură citează pe alocuri diferitele ei structuri: literele şi silabele[137], genurile, cazurile, prepoziţiile[138]. În Antichitate, predarea literelor şi a silabelor era încredinţată lui *magister ludi*. În secolul al VI-lea, acest personaj a dispărut, părinţii sunt cei care, vom vedea mai departe, îl învaţă pe copil să citească şi, în acelaşi timp, să scrie latineşte. Învăţământul primar şi cel secundar se confundă.

Pentru a-i învăţa latina pe copii educatorii le puneau oare în mână manuale de gramatică? Se cunoaşte importanţa literaturii gramaticale în această epocă, în Italia şi în Africa. Circula ea şi în Galia meridională? Avem unele extrase din asemenea manuale, însă numai în manuscrise din secolele al VII-lea şi al VIII-lea[139]. Singura menţionare a unui gramatic în secolul al VI-lea provine de la Grigore, care era foarte mândru că şi-a acoperit lacunele. În prefaţa la *Vitae Patrum*, el spune că a ezitat, când a dat titlul, între *Vita* şi *Vitae Patrum* deoarece Aulus Gellius şi mai mulţi „filosofi" folosesc pluralul, însă Pliniu cel Bătrân, în cea de-a treia carte a gramaticii sale, recomandă singularul. Urmează citatul din Pliniu, extras dintr-o lucrare pierdută azi, astfel încât nu i s-a putut verifica exactitatea[140]. Grigore trebuie să-şi fi luat informaţia dintr-un manual de mâna a doua şi, cu siguranţă, de uz şcolar.

Se credea altădată că Galia meridională avea un gramatic în persoana unui anume Virgiliu, care ar fi predat la Toulouse în secolul al VI-lea. Roger i-a acordat în lucrarea sa un loc destul de important, însă deja devenise ciudat aspectul fantezist şi pueril al scrierilor lui. Aşa cum a arătat el, şcoala de gramatică din Toulouse nu a existat, cu siguranţă, niciodată[141]; de altfel, Toulouse nu apare în nici un text din această epocă drept un centru de cultură oricât de modest. Pe de altă parte, Virgiliu pare să fi cunoscut opera lui Isidor şi, prin urmare, trebuie plasat în cea de-a doua jumătate a secolului al VII-lea. Poate aparţine oare, aşa cum se presupune azi, regiunilor latinei hispanice, Ţara Galilor sau Irlanda[142]?

Mai mult decât în tratatele teoretice, cărturarii găseau modele de urmat în operele studiate. Copiii încă mai învățau fabule, iar cronicarii citează câteva dintre acestea[143]. *Distica Catonis* poate mai ofereau încă mici texte școlare[144]. Mai târziu, elevul începea să citească autori mai serioși. Grigore din Tours îi cunoaște pe Sallustiu și Horațiu[145], însă îl citează mai ales pe Vergiliu.

Cunoașterea lui Vergiliu

Vergiliu era citit în toate mediile literare în epoca merovingiană și, așa cum vom vedea, chiar în mânăstiri[146]. El rămânea modelul ce trebuia atins. Fortunatus, care din copilărie se hrănește cu acest poet, îl citează permanent în versurile lui[147]. Însuși Grigore din Tours, deși condamna *fallaciae Vergilii* („înșelăciunile lui Vergiliu"), nu ezită să recurgă la el de vreo cincizeci de ori pentru a da operei sale mai multă strălucire[148]. Vergiliu este cunoscut, dar cum se citește? Trebuie să fi existat manuscrise ale *Eneidei* în Galia acestei epoci, însă nu le mai avem[149]. Erau citiți și comentatorii lui Vergiliu[150]. Însuși Grigore a recurs la unul dintre ei[151]. S-a crezut că Vergiliu era cunoscut mai ales datorită citatelor extrase din scrierile Părinților Bisericii. De fapt, constatăm că nici unul dintre citatele făcute de Ieronim sau Ambrozie nu se regăsește în opera lui Grigore din Tours[152], care, de altfel nu pare să fi citit prea multe lucrări patristice[153].

Grupând cele aproximativ șaptezeci de citate sau reminiscențe vergiliene extrase din operele merovingiene profane sau religioase, se pot face câteva observații: citatele sunt luate exclusiv, sau aproape exclusiv, din *Eneida*, și mai ales din cărțile I și a VIII-a. Astfel, Grigore din Tours nu citează decât de șase ori *Bucolicele* și *Georgicele* și nu trece de cartea a IX-a a *Eneidei*. Constatăm același lucru la Paul din Verdun sau în textele hagiografice în care este citat Vergiliu[154]; situația era aceeași la Părinții latini[155] și la școlarii din Egiptul bizantin[156]. Studierea în esență doar a primelor cărți ale *Eneidei* era o tradiție școlară care va dura până în zilele noastre.

În plus, pasajele cele mai des citate de scriitorii merovingieni sunt episodul furtunii din cartea I sau cele care evocă aurora, tunetul, luptele, tot ceea ce e potrivit să dea o culoare poetică sau epică expunerilor. Pe de altă parte, versurile devenite proverbe sunt reluate în mod inevitabil[157]. Și, o a treia observație, aceste citate sunt rareori textuale, fiind cel mai adesea doar adaptări[158]. Autorii noștri par să reproducă din memorie ce au citit odinioară, însă nu au reținut din vers decât sensul; de altfel, ei nu-l numesc decât rareori pe Vergiliu, dar vorbesc de „poet", de un „anume poet"[159]. Este un obicei literar deja vechi, pe care îl va păstra perioada carolingiană.

Vergiliu este, mai mult sau mai puțin, cunoscut în Galia merovingiană, însă el rămâne prezent și acest lucru este esențial. Devotamentul

față de „părintele Occidentului“[160] este simbolul unui devotament mai profund față de cultura clasică.

Cărturarii noștri n-au citit zadarnic cele câteva texte clasice de care încă mai dispuneau. Latina lui Grigore din Tours, care a fost studiată într-o lucrare savantă, prezintă numeroase încălcări ale regulilor gramaticale[161], însă ne-am putea aștepta la mai rău de la un om care nu a făcut studii clasice în copilărie. Scrisorile contemporanilor săi sunt și ele dovada unei latine încă relativ corecte[162]. Lucrurile stau la fel cincizeci de ani mai târziu, în primul sfert al secolului al VII-lea. Putem judeca această situație cu exactitate după culegerea de scrisori a lui Desiderius din Cahors, care se compune din cincisprezece scrisori ale lui Desiderius și din nouăsprezece scrisori ale corespondenților săi[163]. Un studiu asupra limbii acestor texte ar arăta că, în pofida grafiilor noi, datorate fără îndoială influenței pronunției, în pofida solecismelor, pe care, de altfel, scribii carolingieni nu au căutat să le corecteze când le-au recopiat[164], principalele legi gramaticale sunt cunoscute.

Poezia

Studierea poeziei ne dovedește și ea că metrica este încă studiată sau, cel puțin, că se fac eforturi să i se respecte regulile. Într-adevăr, poezia are mare succes în Galia: cerându-i preotului Ștefan să scrie *Viața Sfântului Germanus* în versuri, și pe cea a lui Amatorius în proză, episcopul Aunarius din Auxerre îi amintește că gusturile publicului sunt variate și că, dacă „unora le place să citească proză, alții mărturisesc că sunt fermecați de numerele, ritmurile și sunetele versurilor“[165]. La rândul său, lui Grigore din Tours îi plăcea să-și imagineze lucrarea sa *Istoria ecleziastică* transpusă în versuri, și spunea că textul lui le pregătea sarcina celor mai dotați decât el[166]. Epitafurile metrice, așa cum am văzut, erau încă numeroase în Galia meridională. Fortunatus a compus asemenea epitafe la cererea prietenilor săi[167], la fel cum le trimitea și poeme de circumstanță, asemenea lui Ennodius din Pavia[168]. A fost el oare, așa cum credeau Lot și Roger, neînțeles de corespondenții săi[169]? Este puțin probabil, deoarece prietenii lui, Felix din Nantes, Dynamius, Lupus, Berthram din Bordeaux, Sulpicius, au fost și ei poeți[170]. Dacă Grigore nu era și el, după știința noastră, asta nu înseamnă că disprețuia poezia; el îi cerea lui Fortunatus să-i scrie versuri safice[171], și chiar i-a trimis, pentru a face acest lucru, un tratat de metrică[172].

Poeziile acestei epoci nu sunt fără greșeală. Episcopul Berthram, dacă e să-l credem pe Fortunatus, scria versuri șchioape. Însă nici acesta din urmă nu este perfect[173]. Ne putem întreba dacă aceste erori nu se datorează cumva dezvoltării poeziei ritmice; poeții noștri voiau să respecte tradiția poeziei metrice, fiind însă influențați de versificația actuală. De aici ezitări normale pentru o perioadă de tranziție. Poezia

secolelor al VI-lea și al VII-lea este plasată între două tendințe. Pe de o parte, cea care rămâne fidelă tradiției școlii și, pe de alta, cea care ar vrea să elibereze versul de constrângerea prea rigidă a metricii[174].

Retorica

Studierea poeziei ne conduce în mod firesc la evocarea retoricii, căci poezia este un discurs în versuri[175]; atunci, e necesar să ne punem aceeași întrebare ca pentru gramatică. Oare se învață încă figurile care trebuie să împodobească stilul precum *epichiremata, ellipsis, diaeresis*, paradigme pe care Fortunatus i le citează lui Grigore din Tours în scrisoarea-prefață a operelor sale[176]? Toți acești *loci* mai sunt oare familiari scriitorilor noștri? Ne putem îndoi de acest lucru.

Totuși, și în acest domeniu, citirea autorilor antici nu a fost fără rost. Tradiția retorică supraviețuiește în special în stilul epistolar. Arta de a scrie bine s-a transmis din generație în generație. Dynamius din Marsilia reia în scrisorile sale figurile deja folosite de Ruricius și Ennodius și este cât se poate de demn de corespondentul său, Fortunatus[177]. În prima jumătate a secolului al VII-lea, Sulpicius din Bourges, Paul din Verdun, Desiderius din Cahors, rămân credincioși „scrisorii artistice“[178]. Fără îndoială, pentru acești cărturari ca și pentru cei din Antichitate, a scrie bine înseamnă a avea o exprimare căutată. Scrisoarea preotului Ștefan, trimisă episcopului din Auxerre, este un bun exemplu al acestui manierism. Numindu-se un modest scriitor, el își arată „limba gângavă paralizată de un hâd abandon în mijlocul puțin răgușitei curse a gâtlejului său“[179]. Și, vrând să explice că nu trebuie să se scrie decât cu siguranță, el folosește una după alta metafora vânătorului experimentat, a soldatului format prin exemplele veteranilor și a păsării pe care mama sa, *dux penniger* („cârmaci înaripat“) o ajuta la cel dintâi zbor. Ultim exemplu de *tumor africanus* („emfază africană“), s-a zis, dacă e adevărat că Ștefan era de origine africană[180]. Aceste scrisori de prietenie, scrisori de consolare, scrisori panegirice, sunt ultimele mărturii ale frumosului stil antic. Când un scriitor scrie mai simplu, este cazul lui Grigore din Tours, el nu renunță din acest motiv la unele forme retorice. Bonnet a evidențiat, la istoricul francilor, chiasme, hyperbaturi, jocuri de cuvinte, aliterații și o dorință constantă de a evita limbajul familiar[181]. Unde găseau scriitorii noștri exemplele? Poate în manualele de retorică prețuite încă în Galia[182], dar mai ales din lecturile lor.

Erudiția

Aceste lecturi aduc altceva cărturarilor noștri. Ei notau sporadic lucruri neobișnuite, cu care-și puteau îmbogăți scrierile. Am remarcat deja

că *eruditio* făcea încă parte din cultura italicilor. La fel stau lucrurile în Galia. Şi mai ales Grigore din Tours ne permite să studiem această supravieţuire literară.

Ca şi Cassiodor într-una dintr-ale sale *Variae*, Grigore enumeră, în prima parte din *De cursu stellarum*, cele şapte minuni ale lumii, împrumutând de la Ieronim, Orosius sau din Biblie anumite descrieri[183]. El prezintă apoi cele şapte minuni ale creaţiei: mişcarea oceanelor, germinaţia, Phoenixul – citând în legătură cu acesta un poem al lui Lactanţiu –, muntele Etna, fântâna arzătoare de la Grenoble, despre care vorbea deja Sfântul Augustin[184], şi, în sfârşit, soarele şi luna[185]. Lui Grigore, ca şi cărturarilor antici, îi place să facă descrieri geografice[186] şi să noteze *mirabilia*: păstrăvi de o sută de livre pescuiţi în lacul Leman, pâinea însângerată, globuri de foc trecând prin aer, monştri umani[187], fără a mai pune la socoteală toate prodigiile atmosferice sau terestre care anunţă catastrofe[188]. Toate acestea sunt, fără îndoială, mai mult literare decât ştiinţifice; ele reprezintă înclinaţia pentru miraculos moştenită de la Antichitate şi transmisă astfel în Evul Mediu[189].

Astronomia îl atrage destul de puţin pe Grigore. Pentru el, cunoaşterea constelaţiilor şi a stelelor are mai ales un scop practic: stabilirea orei slujbelor[190]. El nu vrea să folosească numele savante sau poetice ale astrelor, ci le desemnează doar cu numele populare[191], deoarece, deşi dă astronomiei numele de astrologie, se fereşte să confunde cele două ştiinţe şi consideră diabolică *mathesis*[192]; ştim, într-adevăr, de la concilii sau din alte surse, că astrologia avea încă adepţi[193].

Dimpotrivă, medicina îl interesează pe Grigore. Această artă încă mai este practicată în Galia merovingiană. Persoanele sau aşezămintele, regii, abaţiile, spitalele au pe lângă ele medici[194], folosesc în slujba lor veterinari[195]. Sigur, dacă citim lucrările epocii, cartea lui Anthimus[196] sau calendarele medicale care aveau căutare[197], se constată că ştiinţa medicală merovingiană se reduce la dietetică. Însă practicienii vin din Orient şi aplică metodele pe care le-au învăţat[198]. În plus, manualele greco-latine despre care am vorbit deja mai sunt încă copiate[199]. Grigore din Tours le-a folosit, fără îndoială, pentru a descrie unele boli.

Astfel că, în legătură cu minunile care se întâmplă pe mormântul Sfântului Martin din Tours, el ne dă simptomele şi efectele dizenteriei[200], pomeneşte tulburările provocate de una din umorile trupului, *melancolia*[201], şi vorbeşte de operaţia de cataractă[202]. Îi place să utilizeze cuvinte tehnice[203], dând uneori şi cuvântul savant şi cuvântul popular[204]. El trebuie să împrumute din manualele de farmacopee numele plantelor care vindecă intestinul (scamoneea), plămânul (isopul), capul (piretrul)[205]. Găsim la Fortunatus aceeaşi înclinaţie spre descrierea filosofică. În poemul său *Despre Virginitate*, el schiţează un tablou rea-

list al sarcinii şi al naşterii, pentru a le îndepărta pe fete de căsătorie[206]. În altă parte, într-o scrisoare către Dynamius, el descrie luarea de sânge ce tocmai i s-a făcut şi, în *Vita Germani*, face numeroase aluzii la arta medicală[207].

Uitarea limbii greceşti

Dacă i se întâmplă lui Grigore să citeze termeni medicali greceşti, desigur îi împrumută din manualele latineşti, pentru că e evident că nu cunoaşte limba greacă, de altfel ca toţi contemporanii săi[208]. Pentru a traduce *Patimile celor şapte adormiţi din Efes* el apelează la un oriental care locuia la Tours[209]. În acest oraş, ca şi în alte centre din Galia, erau stabilite colonii ale grecilor, numiţi la acea vreme *sirieni*, care-şi vorbeau încă propria limbă[210]. E posibil ca ei să fi suferit oarecari influenţe religioase şi artistice[211], dar, după ştiinţa noastră, nici una în planul culturii intelectuale.

D. Dispariţia culturii clasice în Galia „romană" (mijlocul secolului al VI-lea)

Paginile precedente demonstrează suficient că literaţii din „Galia romană" se înrudesc cu aristocraţii cultivaţi pe care i-am întâlnit în Italia. Aceeaşi înclinaţie către poezie, către discursul împodobit cu figuri de stil, către erudiţie, aceeaşi uitare a studiului ştiinţelor şi a limbii greceşti. Mai mult, atunci când în Italia ruinată de războaiele gotice şi longobarde, aristocraţii încep să-şi „convertească" cultura orientând-o spre problemele religioase, în Galia ei încă rămân credincioşi tradiţiei profane, ceea ce, vom vedea, va avea grave consecinţe asupra organizării culturii sacre[212].

Fidelitatea faţă de tradiţia studiilor clasice

Iată de ce tezele lui Roger şi Lot, care încearcă să dovedească necunoaşterea aproape completă a scrierilor clasice în Galia, îmi par excesive. Iată de ce îmi pare la fel de incorect să spunem că latina merovingiană s-a eliberat, începând cu sfârşitul secolului al VI-lea, de tutela şcolară şi că prezintă deja toate caracteristicile unei limbi exclusiv vorbite[213]. Sigur, cărturarii noştri, care moştenesc defectele generaţiilor precedente, le-au agravat şi prezintă un chip al culturii destul de deformat. Însă eforturile lor de a vorbi şi a scrie altfel decât contemporanii lor puţin cultivaţi sunt cu prisosinţă dovada faptului că ei sunt conştienţi de a fi ultimii apărători ai culturii clasice. Prin ea, ei se deosebesc de barbari. Grigore din Tours simte şi el acest lucru când, în prefaţa *Istoriei*, arată că decăderea studiilor clasice coincide cu progresul barbariei[214] şi, în această privinţă, el nu face decât să reia o temă familiară retorilor antici[215]. Pentru a rămâne roman, trebuie să fii cărturar[216].

Acest devotament față de literatura clasică se manifestă chiar în afara domeniului propriu-zis literar. S-a remarcat supraviețuirea onomasticii latine în Galia în secolele al VI-lea și al VII-lea[217]. Dar nu e oare și mai semnificativ să-i vedem pe părinți dându-le copiilor lor nume luate din mitologie sau din poezia antică: Dido, Hector, Patroclu, Oreste, Vergiliu[218], ca să nu mai vorbim de Platon și de Cato[219]? Aceasta este o modă care exista deja în secolul al V-lea și care reapare în perioada carolingiană[220].

Să trecem la un domeniu diferit, cel al artelor minore; aceeași constatare. Ca și altădată, bogații aristocrați din Galia aveau farfurii și vase decorate cu scene mitologice. Cunoaștem colecția pe care episcopul Desiderius a lăsat-o bisericii sale din Auxerre în 621 [221]. Pe unele dintre farfuriile întinse (*missoria*) puteau fi văzuți Mercur, Apollo și șarpele, Dionysos și Ariadna, luptători, lupte de animale, amorași și fauni. Pe o farfurie care trebuie să fi aparținut regelui vizigot Thorismund, este gravată povestea lui Eneas[222]. Unele vase profane astfel decorate erau folosite pentru cult, după ce fuseseră sfințite și într-o oarecare măsură exorcizate[223]. Aristocrații aveau inele și tăblițe de fildeş sculptat[224], pe care erau gravate scene de acest fel. Se poate spune, aşadar, că aristocrații contemporani lui Chilperic sau Dagobert trăiesc încă într-o atmosferă antică.

Imposibilitatea renașterii

Așadar, Galia „romană“ face parte încă din comunitatea culturală mediteraneană. Însă pe măsură ce trece timpul, legăturile ei cu trecutul riscă să se slăbească, deoarece Galia trăieşte din ce-i rămâne de pe urma moştenirii sale şi nu poate aştepta o „renaștere“.

De unde ar putea veni această renaştere? Nici o forță, nici o putere nu se interesează să repună în valoare studiile de când școlile publice şi-au închis porțile la sfârşitul secolului al V-lea. Zadarnic se caută o şcoală oficială care să răspândească în Galia învățarea gramaticii şi a retoricii[225]. Singurele şcoli existente sunt şcoli clericale, în care se pot instrui viitorii clerici și chiar unii laici[226].

Dar, să remarcăm, laicii care frecventează aceste mici şcoli nu sunt de origine aristocrată. Grigore din Tours precizează acest lucru[227]; în ce-i priveşte pe fiii senatorilor, aceștia sunt instruiți acasă, conform unei tradiții deja vechi; când dispare şcoala municipală, acesta este singurul mijloc pe care familiile îl au la dispoziție. Chiar fără să facă apel la un preceptor, părinții își iau asupra lor sarcina de a-și învăța copiii să citească și să scrie: tatăl lui Nizier la Geneva, cel al Sfântului Sequana în Burgundia, cel al lui Grigore în Clermont se ocupă astfel de prima instruire profană și religioasă[228]. Alții încearcă să împingă mai departe studiile copiilor lor. Astfel, Attala din Bobbio, Desiderius din Cahors, Binnitus din Clermont primesc acasă la ei instruirea clasică[229].

Formați în casa familiei lor, folosind cărțile pe care le puteau găsi în biblioteca moștenită de la strămoși, tinerii au putut păstra contactul cu autorii vechi. Cu vremea, dispariția instituțiilor școlare nu putea duce decât la o degradare lentă a științei. Cu fiecare generație aceasta sărăcea și, în a doua jumătate a secolului al VII-lea, nu mai avem nici o urmă[230]. Începând din acest moment, nu mai găsim, nici în Aquitania, nici în Provența, nici în Burgundia, oameni educați în manieră clasică. Influența barbară pare să fi învins rezistența romană. De altfel, în această vreme, Galia meridională suferă de pe urma anarhiei care tulbură întregul regat merovingian. Provența e izolată, și nu mai este traversată de călătorii care merg spre Italia. Aquitania este amenințată de înaintarea bascilor, așteptând să fie devastată de cei dintâi carolingieni[231]. Familiile senatoriale care fuzionează tot mai mult cu familiile france adoptă felul de viață al germanilor și au grijă mai mult să se războiască decât să se instruiască. Totuși, educația nu dispare complet, așa cum vom vedea, însă își pierde alte caracteristici.

III. Educația laicilor în Galia „barbară"

A. Condițiile culturii intelectuale

Dispariția civilizației romane

În Galia septentrională și orientală, barbarii și galo-romanii au fuzionat mai devreme[232]. Drept urmare, tinerii franci și galo-romani germanizați au putut fi educați altfel decât compatrioții lor din Galia meridională.

Galia „barbară", cum am spus, nu mai aparține civilizației scrierii. De la invaziile din secolul al III-lea, civilizația romană care marcase aceste regiuni s-a menținut greu aici. Școlile urbane, dacă au existat, au dispărut de timpuriu. În secolul al IV-lea, Ausonius nu mai citează nici un profesor la nord de Loara. Legea lui Gratianus (376), care a reorganizat învățământul în Galia, a fost cu siguranță fără nici un efect[233]. Instalarea unei capitale la Trier a permis totuși o renaștere a romanizării în regiunile Mosellei și Rinului[234], însă, un secol mai târziu, năvălitorii germani devastau aceste regiuni.

Totuși, lucru îndoielnic, cultura romană nu a dispărut dintr-o dată. Ea a supraviețuit pe alocuri mai mult decât în alte părți. Datorită lui Sidonius Apollinaris cunoaștem câțiva cărturari care trăiesc în Galia barbară, pe la 470-480, adică în ajunul cuceririi france: Remigius, episcop de Reims, ale cărei *declamationes*, un fel de exerciții oratorice[235], le admiră Sidonius; Auspicius, episcop de Toul, autor al unui celebru poem ritmic[236], Lupus, episcop de Troyes (425), corespondent al lui Sidonius și Ruricius[237]. La Trier, comitele Arbogast, descendentul unei familii de franci romanizați, scria încă într-o latină remarcabilă, atunci

când această limbă cu siguranță nu mai era vorbită în Belgia și în regiunea Rinului[238].

Astfel, cultura latină se menține la sfârșitul secolului al V-lea în câteva centre privilegiate. Însă tot atunci, francii salieni la nord și alamanii la est își continuau înaintarea. Clovis, rege în 480, se instalează la Soissons șase ani mai târziu, apoi își impune stăpânirea asupra întregii Galii septentrionale și orientale. Se instituie o monarhie barbară care riscă să facă să dispară orice urmă de influență romană. Într-adevăr, așa cum îi putem cunoaște prin intermediul arheologiei și al textelor, germanii occidentali ne apar cu mult mai legați de modul de viață primitiv decât germanii orientali[239]. Instalați mai târziu la hotarele Imperiului Roman, rămași încă păgâni, francii aveau cu mult mai puțin interes să păstreze civilizația antică decât goții și burgunzii. O comparație între legea salică și legile burgunde sau vizigote este foarte instructivă. Legea salienilor pune în evidență mai degrabă un popor de războinici și de crescători de vite, puțin interesat de cultura romană. Probabil că numai conducătorii franci puteau să-i înțeleagă valoarea. Mult timp, aceștia slujiseră cu credință Imperiul, iar federatul Childeric, tatăl lui Clovis, pusese să fie reprezentat pe pecetea inelului său, îmbrăcat în roman[240]. Clovis trebuie să-i fi urmat exemplul[240bis].

Limitele influenței germanice

Totuși, nu trebuie exagerate ravagiile ocupației france. Galia de Nord, cea care se va numi mai târziu Neustria, nu a fost germanizată în întregime, deoarece războinicii lui Clovis nu erau prea numeroși, cel puțin la sud de linia devenită mai târziu hotar lingvistic[241]. Cu cât se merge mai spre sud, cu atât popularea germanică este mai mică. Arheologia și toponimia regiunilor aflate între Sena și Loara concordă în această privință[242]. Astfel, Galia de Nord-Vest și de Nord, romanizată și creștinată superficial, se întoarce la barbarie[243], fără să fi fost populată de germani. Singura regiune cu adevărat germanizată este Galia orientală – numită mai târziu Austrasia –, care se întinde de la Reims până în ținuturile renane. Dar chiar și în această regiune, pot fi semnalate excepții. Arheologia arată, bunăoară, că Lorena a fost un teritoriu disputat între influențele barbare și romane și că de multe ori acestea din urmă învinseseră[244]. Orașele devastate de invazii au o viață mult diminuată, dar supraviețuiesc și sunt ocupate de barbari[245]. În plus, insulițe romane au supraviețuit în regiunea Trier, la confluența Mosellei cu Rinul; la vremea când în Galia septentrională inscripțiile latine sunt aproape absente, în secolul al VI-lea, găsim asemenea inscripții la Trier, Coblenz, Andernach, Boppard, Saint-Goar[246]. Așa cum s-a arătat de curânt, familiile „senatoriale“ mențin în aceste regiuni tradițiile latine[247]. În plus, abundența monedelor de argint, ostro-

gote şi bizantine, găsite în aceste ţinuturi dovedeşte că relaţiile cu Italia nu s-au întrerupt[248].

Astfel, Galia barbară păstrează încă la începutul secolului al VI-lea insuliţe de romanitate. Ba chiar mai mult, în cursul acestui secol şi în prima jumătate a secolului al VII-lea, ea va fi obiectul unei adevărate recuceriri culturale din partea elementelor meridionale.

Recucerirea culturală a Galiei barbare

S-ar fi putut crede că înaintarea lui Clovis şi a fiilor săi la sud de Loara ar fi dus la barbarizarea întregii Galii; se produce însă contrariul: sudul a ajutat la „reconstrucţia“ nordului. Am putea da câteva exemple luate din domeniul artistic şi religios.

Marmura din Pirinei, extrasă din carierele de la Saint-Béat, era lucrată pe loc, apoi transportată pe apă, sau poate pe spinarea cămilelor, către şantierele de construcţie din nord. Astfel, din vremea domniei lui Clovis, biserica Saints-Apôtres din Paris primea coloane şi capiteluri acvitane. Lucrurile au stat la fel, mai târziu şi totdeauna, la Paris, pentru Saint-Vincent (Saint-Germain-des-Prés), Saint-Denis, şi pentru bisericile din Reims, Duclair, Chartres, Jouarre[249]. Sarcofage venite din Aquitania au fost aşezate şi la Paris[250]. Plăcuţele-catarame pe care Barrière-Flavy le credea vizigote, dar care sunt cu siguranţă dintr-o epocă mai târzie[251], erau fabricate în regiunea Toulouse şi exportate în nord. La fel, cataramele numite „burgunde“ luau calea Galiei de Nord-Est[252].

Să trecem în planul religios: Biserica din Galia septentrională şi orientală a fost reorganizată, după viforul invaziilor, în parte datorită acvitanilor. Bunăoară, îl vedem, în 534, pe regele Thierry aducând clerici arverni pentru serviciul bisericii din Trier[253]. Sfântul Goar, Sfântul Fridolin, întemeietori de sihăstrii şi de mânăstiri în regiunea Mosellei, veneau din Aquitania[254]. La mijlocul secolului al VI-lea, episcopul din Trier, Nicetas, poate originar din Limoges, a făcut apel la nişte meridionali pentru lucrarea sa de restauraţie[255]. Bisericile din Reims, Metz, Trier posedă bunuri provenind de dincolo de Loara, ceea ce favorizează relaţii constante între estul şi sudul Galiei. În sfârşit, cum să nu amintim că în secolul al VII-lea, acvitanii Philibert, Eligius (Eloi) şi Amandus au fost marii misionari ai epocii dagobertiene[256].

La rândul său, Provenţa a jucat un rol important în reconstrucţia Galiei barbare şi mai ales a Austrasiei, de care depindea[257]. Dacă regii din Metz s-au întors cu mai multă plăcere spre Bizanţ decât colegii lor din Neustria, acest lucru s-a datorat influenţei funcţionarilor provensali[258].

Astfel, era inevitabil ca şefii barbari să nu fie atinşi de influenţa romană. Pe măsură ce-şi creau legături cu aristocraţia meridională, ei dobândeau noi obiceiuri intelectuale.

Conducătorii franci câştigaţi pentru actul scrierii

Chiar de la început, regalitatea merovingiană a fost forţată să preia anumite lucruri din sistemul politic roman. De la instalarea lor în vechiul fisc imperial de la Tournai, regii salieni cunoşteau metodele administraţiei romane. Inelul lui Childeric trebuie să fi servit la pecetluirea unor acte ieşite dintr-un birou modest[259], dacă nu, la ce bun menţiunea în latină *Childerici regis* care era gravată pe el? Fiul lui Childeric, Clovis, a adus, după toate aparenţele, în serviciul său, personalul administraţiei provinciale din regiunile cucerite. Galo-romanii care, în legea salică, poartă numele de *convivae regis* („tovarăşii regelui") au putut contribui la redactarea acestei legi în latină[260]. Faptul că nu ne-a parvenit nici o diplomă provenită de la Clovis – nu avem decât o copie târzie a uneia dintre ele[261] – nu dovedeşte prin nimic că regele scăpase de rigorile acestei legi.

Urmaşii lui Clovis, moştenind regiunile meridionale ale Galiei, şi, drept urmare, fiind în legătură mai directă cu Italia şi cu Imperiul de Răsărit, au trebuit să perfecţioneze această administraţie. Astfel, Chilperic, prinţ lacom, a încercat să reorganizeze sistemul financiar al Romei punând să fie revizuite rolurile de impozitare[262]. Merovingienii au înţeles importanţa scrierii şi serviciile pe care le-o putea face aceasta pentru a guverna cel puţin Galia meridională. Un act semnat de rege era protecţie sigură[263] sau, dimpotrivă, obligaţia de a satisface capriciile barbarilor. Când Chramm lua cu forţa fiicele senatorilor arverni, avea grijă să se afle în posesia unor ordine regale[264].

Aristocraţia germanică a urmat exemplul regilor adoptând anumite cutume juridice romane. Când, în 584, nişte nobili au fost obligaţi să o însoţească pe fiica lui Chilperic în Spania, înainte de a pleca, şi-au făcut testamentul[265]. Această practică, pe care germanii nu o cunosc[266], a devenit curentă în societatea francă, şi, cum Biserica era principala beneficiară a acesteia, nu putea decât să o încurajeze. Avem acte testamentare dictate în secolul al VII-lea de către franci, fie ei din familia regală sau nu[267]. De asemenea, contractele, actele de vânzare, donaţiile, păstrate în formulare, nu erau statornicite exclusiv pentru galo-romani. Scrierea sancţiona şi jurămintele sau remiterea de *wegeld*[268].

Asta nu înseamnă că, în paralel, contactele reale nu erau întrebuinţate. Germanii neromanizaţi continuau, ca şi în trecut, să dea, cu ocazia unei vânzări sau a oricărui alt contract, obiecte simbolice; însă pentru că erau influenţaţi de obiceiul scrisului, ei dublau acest dar simbolic cu o însemnare[269].

Pentru a-şi îndeplini funcţiile, agenţii regali, în special comiţii, trebuiau să aibă o instruire minimă[270]. Astfel, legea bavarezilor îi cerea judecătorului să aibă cu el un *Liber legis* („Carte de legi")[271]. Personajele care îl înconjoară pe comite în funcţiile lui judiciare, rachimburgii, par să fi avut aceleaşi competenţe ca *boni homines* despre care am vorbit mai sus[272].

În secolul al VII-lea, chiar și în ținuturile cu civilizație germanică, scrierea își face apariția. Comparația, între legea salică și legile barbare posterioare, evidențiază progresul în acest domeniu. În legea ripuarilor, un *cancellarius* este însărcinat atât cu redactarea notelor de procedură, cât și cu a contractelor particulare stabilite la tribunal[273]. În epoca lui Dagobert, în ținuturile de drept salic, au fost introduși scribi publici. Organizarea unui notariat franc în aceste regiuni este capitală. Ea anunță, cu două secole mai devreme, reformele lui Carol cel Mare și încercările lui de a reda actului scris întreaga sa valoare[274].

De asemenea, legea bavarezilor, care a fost parțial redactată în aceeași perioadă, prevede posibilitatea de vânzare *per cartam* („pe hârtie"), ceea ce nu exista în legea salică[275]. E adevărat însă că, în ținuturile dunărene care păstrau amintirea tradițiilor romane, renașterea dreptului scris a fost ușurată[276].

Superstiția scrisului

La fel ca nobilimea gotică și burgundă, aristocrația francă a realizat avantajul actului scris. Însă ea n-a desființat procedura orală și riturile simbolice care însoțeau fiecare act juridic la germani. Poporul franc, rămas analfabet, a continuat să dea scrisului o valoare mai mult religioasă decât juridică. Deja în ținuturile germanice, runele, pe care nu le puteau înțelege decât câțiva privilegiați, treceau drept caractere magice. Obiectele pe care fuseseră gravate rune erau considerate a fi protejate de aceste caractere și, drept urmare, îi fereau de rău pe cei care le posedau[277].

În secolele al VI-lea și al VII-lea, această credință este răspândită în Galia[278], dar tot atunci inscripțiile latine înlocuiesc tot mai mult caracterele barbare. Reluând un obicei roman, se gravează pe fibule, inele, arme, obiecte uzuale, numele proprietarului, al donatorului, al meșterului[279] sau inscripții religioase[280]. Însă inscripția nu mai are rol documentar, ea se află acolo pentru a încărca obiectul cu putere divină; ea devine un talisman. De asemenea, pentru a-i îndepărta pe profanatori, se gravează la ușa mormintelor un abracadabra încărcat de mistere[281]. Creștinii se dedică unor superstiții pe care le cunosc multe populații primitive. Astfel, bolnavii pun pe trupul lor scrisori scrise de un personaj considerat sfânt[282]. Textele merovingiene sunt pline de asemenea exemple[283]. Cu aceasta suntem foarte departe de civilizația scrierii.

B. Instruirea aristocraților în Galia barbară

Aristocrații burgunzi și goți i-au imitat pe romani în felul lor de viață, însă, am văzut, nu au fost câștigați de cultura clasică. Propria lor cultură, religia ariană pe care o practicau, explică în parte această indife-

rență. În ce-i privește pe franci, ei cunosc acest obstacol pentru că sunt în mod oficial catolici de la botezarea lui Clovis. Oare aristocrația lor, care a adoptat folosirea scrisului, își va duce mai departe cultura și-i va imita pe galo-romanii din Galia meridională? Răspunsul este greu de dat, deoarece Grigore din Tours nu vorbește în scrierile sale decât despre instruirea compatrioților lui din sud. Trebuie să facem apel la alte surse, dispersate și destul de sărace. Pe de altă parte, răspunsul nu este același pentru apoca merovingiană luată în considerație și trebuie să distingem cel puțin trei perioade.

Prima jumătate a secolului al VI-lea

Să observăm din capul locului cum își instruiesc galo-romanii din nord copiii la începutul secolului al VI-lea, deoarece nu știm nimic despre marile familii aristocratice din această regiune[284]. Ele aveau poate deja un fel de viață identic celui al francilor. Cu siguranță, doar mediile bisericești mai păstrau tradiția culturii clasice. Se poate presupune că Sfântul Remigius, care a rămas episcop la Reims până în 530, păstrează într-un mic grup pasiunea pentru literatură. În epoca lui Grigore din Tours, se păstra încă amintirea talentului său de retor[285]. Vergiliu nu era în întregime uitat, deoarece autorul *Vieții Sfintei Genoveva*, poate originar din Meaux, citează câteva versuri ale lui[286]. Este tot ce putem spune.

Instruirea francilor ne este ceva mai bine cunoscută. Să examinăm în primul rând cazul regilor. Erau oare Clovis și fiii săi educați? De obicei cuceritorul Galiei este prezentat ca un războinic brutal și grosolănia lui este opusă culturii ostrogotului Theodoric, sau chiar a lui Gundebad. Poate că e o exagerare. Remigius din Reims i-a scris scrisori, o scrisoare de consolare pentru moartea surorii lui, o scrisoare de îndemn când a devenit stăpân al Belgiei Secunda[287], ale căror stil și argumente le amintesc pe acelea pe care Avitus i le trimitea lui Gundebad; însuși Avitus i-a scris regelui franc o scrisoare, cu un stil destul de bombastic, ca să-l felicite pentru botezul lui[288]. Era oare Clovis incapabil să înțeleagă aceste scrisori? Prin căsătoria lui cu o prințesă burgundă, prin convertirea lui, prin influența episcopilor galo-romani, el a putut înțelege destul de târziu importanța culturii romane. Să nu uităm că era în legătură și cu curtea lui Theodoric și că imita chiar fastul cumnatului său, până la a-i cere un citared din Italia care să-l poată distra în timpul meselor[289].

Ca și Theodoric, el nu uită că a luat locul împăraților. Își instalează capitala la Paris, fostă reședință a prinților romani, și aici vrea să fie înmormântat. Mai mult, când după victoria asupra vizigoților arieni primește o diplomă de consul trimisă de împăratul Anastasios, se îmbracă în purpură, își pune diadema și cere să fie numit consul și Augustus. Unii istorici au refuzat să creadă această scenă pe care o povestește

doar Grigore din Tours[290]. N-avem dreptul să facem acest lucru. Că e vorba de o manifestare de propagandă menită să-i câştige pe galo-romani e sigur, însă trebuie ca prinţul să fi fost destul de sensibil la măreţia romană pentru a-i veni ideea să o organizeze.

Oare Clovis şi-a instruit copiii, ca şi Theodoric? Textele nu ne-o spun. Unii istorici au crezut că pot extrage dintr-un pasaj al lui Grigore din Tours dovada că instruirea era tradiţională la regii franci. De fapt, Grigore n-a spus niciodată acest lucru[291]. Nu putem face decât supoziţii. Curiozitatea religioasă a lui Childebert presupune o instruire profană, cel puţin elementară[292]. Thierry trebuie să se fi interesat îndeajuns de medicină pentru ca Anthimus să-i dedice tratatul lui[293]. Fiul său, Theodebert, şi nepotul Theodebald, păreau destul de cultivaţi şi se înconjurau de sfetnici cărturari[294]. Ştim că Clodoald (Sfântul Cloud), fiul lui Clodomir, fusese instruit în literatura sacră[295]. Despre instruirea ultimului fiu al lui Clovis, Clotarius, nu ştim nimic, dar trebuie să remarcăm că a pus să fie educată cu grijă micuţa Radegunde pe care şi-o alesese drept soţie[296], ca şi pe bastardul său, Gundovald[297].

Tovarăşii primilor regi merovingieni probabil şi-au imitat prinţii. În vremea când galo-romanii nu cunoşteau limba francă, ei au trebuit să înveţe cel puţin să vorbească latina. Într-adevăr, nici măcar o dată Grigore din Tours nu menţionează prezenţa în Galia a unui tălmaci[298]. Astfel, cuceritori şi populaţii indigene par să ajungă să se înţeleagă fără greutate. Sigur, barbarii vorbeau probabil o latină destul de deformată, din care biografii Sfântului Caesarius ne dau un exemplu: aducând în scenă un franc care cere o bucată din haina Sfântului Caesarius, îl fac să spună: *Da mihi drapo sancti Caesarii propter frigores, quia multis valet, volo bibere...* („Dă-mi din zeghea Sfântului Caesarius de frig, că la mulţi e bun, vreau să beau...")[299]. Nu e oare o mostră de latină familiară ocupantului?

A doua jumătate a secolului al VI-lea: prietenii lui Fortunatus

Suntem mai bine informaţi în legătură cu instruirea francilor din a doua jumătate a secolului al VI-lea şi aceasta datorită lui Fortunatus. Poetul a stat în mai multe rânduri în Austrasia şi în Neustria, i-a cunoscut pe franci, a legat cu ei prietenii care se traduc în schimburi epistolare. Fără să fim absolut siguri de naţionalitatea tuturor corespondenţilor săi, deoarece, în Galia de Nord, unii galo-romani adoptau adesea nume germanice, se poate crede, după funcţiile lor sau după împrejurări, că mulţi dintre ei sunt barbari[300]. S-a afirmat că aceştia erau incapabili să înţeleagă scrisorile lui Fortunatus[301], însă e imposibil ca poetul să le fi scris ştiind că nu va fi citit. Totuşi, se va obiecta, nu avem răspunsurile lui Sigoald, Berulf, Romulf şi alţi corespondenţi. E adevărat, dar argumentul nu este suficient, deoarece, pe de altă parte, avem dovada

că unii aristocrați barbari erau știutori de carte. Episcopul Berthram din Bordeaux, aliat al familiei regale[302], făcea versuri pe care le supunea judecății lui Fortunatus[303]. Dagaulf, soțul pariziencei Vilihuta, s-a dedicat studierii literelor[304], iar soția lui deși era de neam germanic, era de cultură romană[305]. E posibil ca alți tineri franci să fi vrut să-i imite pe galo-romani „la fel de pricepuți să țină pana și să țeasă pânza“[306]. Femeile jucau un rol important în viața merovingiană[307], iar cultura lor era cu siguranță mai puțin neglijată decât se crede de obicei.

Cărturarul barbar pe care-l cunoaștem cel mai bine este majordomul palatului, Gogon. Intrat în slujba regelui din Metz, Sigebert, pe la 565, acesta se dusese după prințesa Brunehaut în Spania și, drept urmare, regele îl făcuse preceptorul tânărului Childebert II[308]. Brunehaut, rămasă văduvă, îl folosise pe Gogon în cancelaria regală[309], nouă dovadă a considerației pe care o avea față de cultura lui. De fapt, Fortunatus îl compară pe ministru cu Orfeu și cu Cicero; să traducem, el îi admiră versurile și retorica[310]. Dacă poeziile lui au dispărut[311], mai avem încă de la el patru scrisori care-i dovedesc instruirea. El mărturisește că a scris prost, că nu are *eloquentia maroniana* („elocință vergiliană“), că nu e demn de corespondenții săi, nici de profesorul lui, Parthenius[313], totuși scrisorile sale le egalează pe cele ale contemporanilor galo-romani[314].

Când îi scrie unui anume Traseric, Gogon face aluzie la un poet străin care îndeplinește rolul de profesor[315] și, cu siguranță, se gândește la Fortunatus. Acesta din urmă trebuie să-i fi ajutat pe aristocrații din Galia barbară să se inițieze în literatura clasică. În timpul celor câțiva ani pe care i-a petrecut în Austrasia, apoi în Neustria, Fortunatus a îndeplinit rolul de sfetnic intelectual în mediile apropiate curții și chiar la curte.

Prinții franci

Regii franci din a doua jumătate a secolului al VI-lea ne apar într-adevăr mai interesați de lucrurile spirituale decât predecesorii lor. După Fortunatus, unul dintre fiii lui Clotarius I, Caribert, vorbea latina la fel de bine ca limba germanică și „îi întrecea pe romani prin elocință“[316]. Măgulire de curtean a cărui mărturie trebuie s-o reținem. Pe de altă parte, se știe că fiica lui Caribert, soția regelui din Kent, era instruită[317]. Fortunatus este mai puțin precis când vorbește despre Sigebert, alt fiu al lui Clotarius I. El îl prezintă pur și simplu ca pe un tânăr plin de farmec și de înțelegere[318]. Pentru căsătoria acestui prinț, compune un epitalam după model antic, la fel cum mai înainte Cassiodor scrisese unul pentru nunta lui Vitiges[319]. Urmarea legăturilor dintre Fortunatus și prinții franci ne îngăduie să credem că această compoziție poetică a avut la Metz mai mult succes decât cea a ministrului italic de la Ravenna. Soția lui Sigebert, Brunehaut, prințesă vizigotă, era cu siguranță educată și, după ce și-a încredințat fiul lui Gogon, apoi unui

anume Wandelenus[320], ea a luat asupra sa educația lui. A reușit atât de bine în această îndatorire, încât Grigore cel Mare a felicitat-o într-una din scrisorile lui[321].

Cel de-al treilea fiu al lui Clotarius, Gontran, rege al Burgundiei, pare să fi avut mai ales o cultură religioasă. Acestuia îi plăcea, în timpul mesei, să asculte citindu-se psalmi. Nepotul său, Meroveus, fiul lui Chilperic, împărtășea aceleași înclinații[322].

Cultura lui Chilperic

Ultimul fiu al lui Clotarius, Chilperic, rege al Neustriei, apare drept cel mai cult din această familie și datora acest lucru probabil grijii cu totul speciale a tatălui său[323]. Sigur, nu trebuie să ascundem tot ce este barbar în Chilperic. Grigore din Tours ne-a lăsat un portret sinistru al acestuia, portret pe care istoricii, în general, l-au acceptat[324]. Posibil ca reputația soției sale, Fredegunda, să fi contat mult în acest verdict sever. Însă Grigore însuși ne spune că Chilperic era cult și mărturia lui o întărește pe aceea a lui Fortunatus[325].

Regele Neustriei l-a imitat în felul său pe poetul Sedulius, a compus misse și imnuri[326] și o avem de la el pe cea scrisă în cinstea Sfântului Medard[327]. Acest poem, destul de îndepărtat de forma clasică, este plin de cuvinte cu sens neobișnuit. Totuși, nu e oare interesant să-l vedem pe autor imitând într-una din strofe un epitaf metric din secolul al IV-lea[328]? Chilperic a abordat chiar și studiul teologiei și a scris un mic tratat despre cele trei ipostaze ale Treimii, care a părut puțin ortodox episcopilor din jurul lui[329]. Grigore ni-l arată pe rege încercând să-l convertească pe prietenul său, evreul Priscus, însă recunoaște că argumentarea regelui nu a ajuns prea departe[330]. Că un prinț face pe teologul nu este surprinzător: Chilperic îi imită pe împărați în această privință, așa cum făcea și pe alt plan, când organiza jocuri în circul de la Soissons și în cel de la Paris[331].

După Grigore din Tours, Chilperic ar fi încercat să reformeze și alfabetul. Fraza cronicarului este destul de obscură și merită să fie citată din nou: *Addit autem et litteras litteris nostris, id est* ω *sicut Graeci habent, ae, the, uui, quarum caracteres hi sunt:* ω ae *the uui* [Θ Ψ Z Δ] („a adăugat însă și litere literelor noastre, adică ω așa cum au grecii, *ae, the, uni*, ale căror caractere sunt: ω ae the uni [Θ Ψ Z Δ]")[332]. Ce vrea să spună Grigore și ce a vrut să facă Chilperic? E imposibil ca Grigore să fi născocit anecdota în întregime. Știa oare Chilperic că împăratul Claudius adăugase și el trei litere alfabetului[333] și va fi vrut el astfel să-i imite încă o dată pe suveranii romani? Poate, dar care e motivul alegerii sale? B. Krusch și-a dat bine seama că nu era vorba de rune și s-a gândit că regele a preluat din greacă unele caractere pentru a reda noi sunete; dar el a conchis că această reformă este absurdă[334]. Ne putem însă întreba, așa cum a sugerat deja F. Lot[335],

dacă ea nu exprimă cumva dorința de a reda prin litere noi noua pronunție a latinei. Știm într-adevăr că în această perioadă α înaintea unei nazale se pronunța *ae*, că *t* intervocalic putea avea sunetul englezescului *th*, că *o* se lungea în pronunție. Rămâne sunetul *uui* care poate indica pronunția lui *o* deschis sub influența lui *yod*. Chilperic a vrut poate să adapteze ortografia la evoluția foneticii, ceea ce arată că el își dădea seama de deosebirea din ce în ce mai mare dintre limba scrisă și limba vorbită. Această evoluție nu se limita la patru foneme. Deși explica principiul reformei, nu înțelegem motivele acestei alegeri, ca de altfel și pe aceea a grafiei majusculelor.

Chilperic a mers mai departe, pentru că Grigore ne spune că „a trimis scrisori în diferitele cetăți ale regatului pentru a li se preda copiilor aceste caractere și a recomnadat ca vechile manuscrise să fie șterse cu piatra ponce și scrise din nou"[336]. O asemenea hotărâre amintește politica școlară a împăraților romani. Regele merovingian vrea să aplice o reformă care pleacă de sus. Acest lucru nu are nimic neverosimil, regii barbari puteau avea încă asemenea pretenții, însă dacă un astfel de ordin a fost dat, fără îndoială el nu a fost aplicat. Școlile nu mai erau în mâna statului, dacă acest termen mai are vreun sens în epoca merovingiană.

Aristocrații și regii franci din a doua jumătate a secolului al VI-lea sunt mai deschiși literaturii romane decât goții, burgunzii sau chiar înaintașii lor merovingieni. Oare acest lucru nu se întâmplă deoarece cultura clasică le-a fost într-un fel, la îndemână? Barbarii n-au reținut decât latura sa mondenă și s-au amuzat de jongleriile verbale ale poeților[337]. Cinstind literatura, francii se amăgeau că pot să se lege de marea tradiție a civilizației romane. Fortunatus, scriind în numele Radegundei, nu șovăia să compare cucerirea Thuringiei cu căderea Troiei[338]. Se poate presupune în această privință că vestita legendă a originii troiene a francilor, pe care o povestește Pseudo-Fredegarius[339], a apărut începând cu această epocă. Francii își atribuiau astfel o filiație nobilă, așa cum fac toți barbarii care vor să aibă drept de cetate în lumea civilizată[340].

Să remarcăm totuși că, pentru prinți și pentru aristocrație, cultura religioasă ocupă tot atâta loc ca și cultura profană. Regii merovingieni, Gontran, Chilperic, ca și prințesele, au o foarte mare înclinație pentru cântecul și literatura bisericească. Fără prezența lui Fortunatus, cultura lor s-ar fi limitat poate la acest domeniu, așa cum constatăm studiind instruirea urmașilor lor.

Educația fiului lui Chilperic, Clotarius II, trebuie să fi suferit de pe urma împrejurărilor în care și-a petrecut tinerețea sa[341]. Episcopul Pretextatus îi reproșa Fredegundei că neglijează formarea fiului său, iar această sinceritate l-a costat viața[342]. Totuși, Pseudo-Fredegarius ne spune că Clotarius era cult, dar nu ne spune nimic în plus[343]. Nu știm nimic despre calitățile intelectuale ale urmașului lui Clotarius, Dagobert. Acesta, instalat pe tronul Austrasiei la unsprezece ani, și

încredințat lui Pepin din Landen și lui Arnulf[344], trebuie să fi primit de la aceștia un minimum de educație. Astfel, tăcerea textelor consacrate celui mai vestit dintre regii merovingieni poate fi explicată. Prinții din această epocă nu trebuiau să primească decât cultura elementară necesară formării lor religioase. La fel stau lucrurile și pentru urmașii lui Dagobert. Avem semnăturile lor la sfârșitul diplomelor[345], dovadă că învățaseră să scrie, însă nu știm nimic altceva despre instruirea lor. Pe de altă parte, episcopul, care i-a trimis unuia dintre fiii lui Dagobert un mic tratat de educație morală, i-a recomandat doar să-i asculte pe preoți și să citească frecvent Scriptura[346].

Importanța instruirii religioase

Aceeași constatare în legătură cu laicii contemporani. Numai literatura hagiografică ne îngăduie să cunoaștem unele familii din Neustria și din Austrasia; folosită cu prudență, ea poate sluji cercetării noastre. Să luăm familia lui Agneric, proprietar al unei vile aflate la porțile orașului Meaux, unde este primit irlandezul Columban când călătorește în Galia[347]. Agneric, apropiat al regelui Theodebert II, ne este prezentat ca plin de înțelepciune, soț model, și dându-le copiilor săi o bună instruire religioasă. Unul dintre fiii lui, Chagnoald, ajunge călugăr la Luxeuil (Lussedium), un altul, Faron, a fost episcop la Meaux, iar fiica lui, Burgundofara, după ce a refuzat căsătoria pe care i-o propuneau părinții, a întemeiat mânăstirea de la Faremoutiers. Nimic nu arată că acești copii ar fi primit o educație profană temeinică[348]. Să pătrundem într-o altă familie, din aceeași regiune, unde s-a oprit de asemenea Columban, cea a lui Antharius[349]. Acesta, ajutat de soția lui, Aiga, își crește cei trei copii, Adon, Radon și Dadon, cu credința în Dumnezeu. S-a scris că Dadon, viitorul Sfânt Audoenus (Ouen) fusese „înzestrat cu o instruire literară destul de cuprinzătoare pentru epoca sa“[350]. E prea mult. El trebuie să fi fost preocupat de corectitudinea formei, cum ne dovedește o scrisoare către episcopul Radobert[351].

Să examinăm acum cazul tânărului Wandregesilus (Wandrille), născut dintr-un tată austrasian și o mamă neustriană. Părinții lui l-au crescut și l-au instruit în vederea unei cariere lumești, dar biografia nu ne spune nimic despre formarea sa intelectuală[352]. *Viața Sfântului Arnulf*, născut din părinți austrasieni este oare mai precisă? Aparent da, pentru că acesta a fost încredințat, ni se spune, unui preceptor și a devenit, datorită memoriei și inteligenței sale, cel mai dotat dintre tovarășii săi[353]. Ne-ar plăcea să știm mai mult. Cultura lui Pepin I din Landen, care, împreună cu Arnulf a jucat un rol politic în Austrasia, nu ne este mai bine cunoscută. Fiul lui, Grimoald, urmașul său la intendența palatului din Austrasia, trebuie să fi fost destul de instruit pentru a îndruma educația tânărului Sigebert III[354], apoi pe a fiului acestuia[355]. Gertrude, sora lui Grimoald, căpătase, ca alte tinere din epoca

sa, o bună formaţie religioasă, ceea ce presupune o instruire cel puţin elementară. La mijlocul secolului al VII-lea, Vulfran, viitor episcop de Sens, este încredinţat de tatăl său unor *magistri catholici* şi este instruit în literatura sacră[356].

Dovezi materiale ale instruirii

E posibil, aşadar, ca cea mai mare parte a aristocraţilor franci să aibă un minimum de instruire. Practica scrierii, pe care o adoptaseră după exemplul galo-romanilor, adăugată dorinţei lor de a avea o cultură religioasă, cerea ca ei să ştie să citească şi să scrie. Avem dovezi materiale ale acestei instruiri. S-au găsit în mormintele barbare inele sigilare care trebuiau să servească la închiderea corespondenţei[357]. Tot acolo s-au găsit şi stiluri pentru scris. Fără îndoială, trebuie deosebite de stilurile propriu-zise acele stiliforme, destul de lungi, care slujeau la menţinerea pieptănăturii[358]. Cele ce s-au găsit la Herpes[359], în Aube[360], în Normandia[361] sau în nordul Franţei[362] seamănă cu stilurile romane şi au putut sluji la scrierea pe tăbliţe. Acestea se folosesc încă în perioada barbară şi vor mai fi folosite multă vreme[363]. O altă dovadă materială a instruirii aristocraţilor barbari o găsim în semnăturile autografe pe care le poartă actele private ce ni s-au păstrat. A semna cu propria mână înseamnă în această epocă a-ţi manifesta cultura. Într-adevăr, ca şi în Antichitate, în Galia merovingiană se scrie foarte puţin personal. Scrisorile sunt dictate unui secretar şi, pentru a le autentifica, autorul semnează cu mâna sa şi uneori adaugă câteva cuvinte[364]. Lista semnăturilor autografe ne îngăduie să spunem că, până la mijlocul secolului al VII-lea, aristocraţia francă a rămas credincioasă acestor obiceiuri.

La începutul secolului al VII-lea, harta cesiunii de la Solignac numără şase semnături faţă de o cruce trasată cu mâna de către un analfabet[365]. În actele de la Mans din prima jumătate a acestui secol, laicii îşi scriu încă numele întreg[366]. În diploma lui Clovis II pentru Saint-Denis din 654, majordomul palatului, Dodebert, este singurul care îşi aplică monograma, în timp ce ceilalţi laici semnează cu mâna lor[367]. Harta Clotildei (673) este şi mai interesantă, deoarece comportă paisprezece semnături autografe şi douăsprezece *signa*. Doi laici, „inculţi plini de ruşine" cum îi numeşte editorul textului, refuză să deseneze o cruce şi fac efortul să traseze prima literă a numelui lor[368].

Începând din această epocă, semnăturile autografe devin mai rare. Laicii se mulţumesc să aplice o cruce la sfârşitul actelor. Ei nu ştiu să scrie[369].

Astfel, până pe la 650, asemeni Galiei de Sud, aristocraţia merovingiană a primit o cultură intelectuală. Dar spre deosebire de ce se întâmplă la sud de Loara, educaţia e mai cu seamă religioasă. Constatăm aici apariţia unei culturi laice, deja de tip medieval.

A dori să studiezi formarea morală și fizică a tinerilor aristocrați merovingieni pare un lucru destul de temerar. Sursele noastre referitoare la instruirea lor sunt deja sărace, ce vom găsi pentru o cercetare a educației propriu-zise? Familia merovingiană a făcut deja obiectul unui studiu juridic, studiu destul de ușor de realizat deoarece avem textul legilor barbare[370]. Aș vrea să privesc această problemă dintr-un alt unghi. Cum își petrece vremea copilul în primii ani de viață, și cum ajunge el la adolescență, apoi la căsătorie.

Copilăria

Despre primii ani ai copilăriei nu știm aproape nimic și putem prelua fraza puțin dezamăgită a unui hagiograf merovingian: *nascit puer, vagit in cunis, alitur in lacte, quid amplius?*[371] („copilul se naște, plânge în leagăn, se hrănește cu lapte, ce altceva?"). Copilul este alăptat de mama lui sau de către o doică[372] cel puțin până la vârsta de trei ani[373]. Grigore din Tours ne-a lăsat pe alocuri câteva scene privind această primă vârstă[374], însă ele nu prezintă interes istoric. Probabil că și în secolul al VI-lea copiii se jucau așa cum făceau în vremea lui Sidonius Apollinaris[375]. În mormintele barbare s-au găsit figurine, păsări de lut ars, păpuși din fildeș[376], așa cum se găsesc în mormintele galo-romane[377]. Pentru copiii de regi, aceste obiecte puteau fi din aur[378]. Știm că sfârleaza și mingea rămâneau mereu jocurile clasice[379]. Cei mai mari și adulții erau pasionați de jocurile de zaruri, ca și galo-romanii de altădată. Acest joc încânta momentele de răgaz ale regelui vizigot Theodoric[380], ca și pe cele ale monahilor de la Poitiers[381]. În Spania, arheologii au descoperit, gravată în forul din Barcelona, o tablă de joc care cu siguranță datează din timpul ocupației barbare[382].

Jocurile în are liber trebuie să-l fi întrecut cu siguranță. Grigore din Tours și hagiografii ne-au dat, incidental, câteva exemple[383]. Dacă înotul și cursele de cai par mai puțin populare decât în Anglia[384], vânătoarea, ca și în secolul al V-lea, era sportul favorit al aristocrației și al regilor. Cel care, la fel ca Sfântul Troudo, punea mai presus de *ritus venandi* („obiceiul de a vâna") mersul la biserică era considerat degenerat de către tovarășii săi[385]. În cursul vânătorilor, sport periculos, și-au găsit moartea mulți tineri[386]. Desene executate grosolan pe sarcofage barbare, înfățișând tineri și părinții lor la vânătoare, amintesc cu siguranță aceste tragice accidente[387]. Femeile nu par să fi participat la acest sport violent, însă trebuiau să învețe cel puțin să încalece[388].

Adolescența

Atunci când ajunge adolescent, copilul intră în perioada dificilă a vieții sale. În epoca merovingiană, ca și în Antichitate, copilăria și adoles-

cența erau considerate o vârstă ingrată din care trebuia ieșit cât mai repede cu putință. Cel mai frumos compliment care se putea face unui tânăr era să-i spui că avea maturitatea unui adult sau seriozitatea unui bătrân, *cor senile gerens*. Acesta este un loc comun pe care hagiografii noștri și Fortunatus nu încetează să-l reia, și care, pentru ei, reflectă o realitate[389]. Dorința tuturor părinților era să facă din copiii lor cât mai repede niște adulți.

Mobilierul mormintelor de copii ne arată că fetița merovingiană se acoperea de bijuterii ca și mama ei, inele de bronz, verighete, brățări de os, coliere din mărgele de sticlă[390]. La rândul său, băiețelul purta arme potrivite cu statura lui[391]. El trebuie să fi fost nerăbdător să-și însoțească tatăl la război, sportul național al barbarilor. Într-adevăr, prinții merovingieni participau de foarte tineri la lupte[392], iar fiii aristocraților trebuie să fi făcut la fel. A merge la război pentru prima dată echivala cu majoratul.

Majoratul

Vârsta majoratului, *aetas perfecta* („vârsta împlinită“) sau *legitima* („legală“), nu este bine determinată în această perioadă. Cu puțină aproximație, barbarii, care, în alte privințe, dădeau cifrei șapte o mare importanță[393], au păstrat diviziunile tradiționale: copilăria până la șapte ani, adolescența până la paisprezece ani. Majoratul era la vizigoți la paisprezece ani[394], la burgunzi, ripuari și anglo-saxoni la cincisprezece ani[395]. La franci, există un prim majorat la doisprezece ani, poate chiar la șapte ani pentru regi[396]. Legea salică ne spune că atunci când copilul împlinea doisprezece ani, i se tăia părul[397], ceea ce pare să corespundă ceremoniei romane *capillaturia*.

Trebuie însă să existe un al doilea majorat la începutul vârstei adulte. Era el marcat de înmânarea armelor, ca în societatea germanică primitivă[398]? Nu știm, cel puțin la franci. Îl găsim la ostrogoți, la longobarzi, însă la franci nu apare decât înaintea perioadei carolingiene[399]. Unii istorici au presupus că înarmarea tânărului fusese înlocuită în Galia merovingiană prin *barbatoria*[400], tăierea primei bărbi. Într-adevăr, această ceremonie, care era cunoscută la romani, se mai practica în secolul al VI-lea, așa cum o dovedește un pasaj al lui Grigore din Tours, în general prost înțeles. Cu ocazia procesului călugărițelor din Poitiers, în 590, actul judecății îi reproșează, între altele, abatisei că a pus să i se facă „o bentiță de aur nepoatei sale cu ocazia serbării unei *barbatoria* în mânăstire“[401]. S-a crezut multă vreme că era vorba de mascarada prin care se punea barbă falsă[402]. De fapt, era vorba cu siguranță de tăierea primei bărbi a unui tânăr, contextul indicând că această sărbătoare a coincis cu logodna nepoatei stareței. Regii aveau și obiceiul de a sărbători *barbatoria* fiilor lor, așa cum ne indică textele, e adevărat din secolul al VIII-lea[403]. Astfel, francii au preferat un obicei roman,

încă practicat, cutumei germanice a înarmării, pe care carolingienii au regăsit-o venind în contact cu alte popoare germanice.

Putem apropia aceste indicații de ceea ce știm despre credințele barbare cu privire la păr și barbă. O sculptură, găsită în Renania, înfățișează un războinic atingându-și părul[404], ca și cum forța virilă se află în el. Regii franci care erau tunși nu mai puteau ajunge la tron, iar învinșii erau scalpați[405]. Pentru a se feri de rău, se purtau la brâu relicvarii care conțineau păr[406]. În sfârșit, adopția se făcea prin atingerea bărbii sau prin tăierea părului[407]. Putem, așadar, crede că, la fel ca la alte popoare, slavii, hindușii, aztecii, oferirea bărbii făcea parte dintre riturile de trecere ale adolescenței[408]. Să remarcăm că Biserica a adoptat și pentru clerici acest rit de trecere: *Liber ordinum* vizigot și *Sacramentul gelasian* ne-au păstrat rugăciunile rostite de cel care dorește să-i ofere lui Dumnezeu prima sa barbă[409].

Căsătoria

Cel de-al doilea mare eveniment al adolescenței era căsătoria, pentru fete ca și pentru băieți. Fetele erau măritate foarte tinere, atât la galo-romani, cât și la franci: Eusebia era logodită la zece ani, Segolena la doisprezece ani, Vilihuta era măritată la treisprezece ani și trei ani mai târziu murea la naștere[410]. Gertrude, fiica lui Pepin I, cerută în căsătorie când nu avea încă paisprezece ani, a putut refuza cererea, pentru că tatăl ei tocmai murise[411]. Într-adevăr, tatăl își putea obliga fiica să se mărite; aceasta putea să-și evite soarta doar fugind[412]. Unii bărbați rezolvau foarte devreme problema soției, punând să fie luată de acasă și crescută în vederea căsătoriei. Nobilul din Burgundia care a sechestrat-o pe micuța Rusticola, în vârstă de cinci ani[413], nu a făcut decât să-l imite pe regele Clotarius I, în purtarea sa față de Radegunde. Conciliile merovingiene au interzis, zadarnic însă, furtul fetelor[414].

Părinții se îngrijeau să-și căsătorească repede și băieții. Morala sexuală a tinerilor era cât se poate de liberă în această epocă[415], adolescența apărând ca o vârstă periculoasă, iar hagiografilor le place să-și prezinte eroii rezistând înflăcărării „pe care ardoarea vârstei o scuză“[416]. Mamele erau îngrijorate de celibatul prelungit al copiilor lor și voiau „să înfrâneze desfrâul adolescenței prin remediul conjugal“[417]. Tații vedeau în căsătoria fiilor mai ales asigurarea că bunurile funciare vor rămâne în familie. Grigore din Tours ne-a transmis discursul pe care l-ar fi ținut tatăl lui Leobard fiului său reticent: pentru ce să fi muncit, dacă nimeni nu moștenește roadele muncii, de ce să nu se continue neamul, și, ultim argument, luat din Scriptură, fiii trebuie să-și asculte părinții[418]. În mai multe texte, îi vedem pe fii refuzând și fugind[419] sau acceptând, dar înțelegându-se cu logodnica să-și ducă întreaga viață într-o permanentă castitate[420]. Alți tineri adoptă o perfectă indiferență față de alegerea care se face pentru ei. Tânărul Austregesilus,

aflându-se la curte, a fost forțat să se căsătorească, dar, neștiind cu cine, a așezat pe un altar trei bilețele care conțineau numele a trei eventuali socri și dorința ca după trei nopți de rugăciune, Dumnezeu să-i arate ce bilețel să aleagă[421]...

D. Curtea merovingiană, centru de educație

Aristocrații merovingieni, ca toți părinții, duceau și grija viitorului profesional al copiilor lor și, pentru a-l asigura mai bine, se străduiau să-i trimită destul de devreme să facă un stagiu la curte. Așadar, curtea merovingiană poate fi considerată un centru de educație și sub acest aspect o vom studia mai departe[422].

Recrutarea tinerilor aristocrați chemați la palat se făcea fără reguli precise și aici se intra în general pe bază de relații. Prietenii regilor își trimiteau aici în mod normal copiii, precum Germerus, înrudit prin soția sa cu familia regală, tatăl lui Licinius, sau episcopul Filibaudus, tatăl, lui Philibert[423]. Marile familii aristocratice aveau și ele dreptul la acest privilegiu, fie că erau din Aquitania (familia lui Desiderius - Didier, a lui Bonnitus, a lui Arcadius), din Neustria (familia Sfântului Audoenus - Ouen) sau, în sfârșit, din Austrasia (familia Sfântului Leodegarius - Léger, a lui Arnulf etc[424]). Astfel, curtea contribuia la „fuzionarea treptată" a populațiilor romanice și germanice.

Statutul juridic al tinerilor

La ce vârstă se intra la curte? Toate mărturiile pe care le avem concordă în fixarea vârstei de sosire la perioada pubertății. Expresiile din texte sunt, în această privință, explicite: *roborata aetas* („în putera vârstei") pentru Arnulf, *robustior aetas* („o vârstă mai puternică") pentru Austregesilus (Oustrille), *a pueritia* („din copilărie") pentru Gundulf, *in pubentibus annis* („la anii pubertății") pentru Bonnitus[425]. Au atunci tinerii dreptul la un statut special? Ei sunt, cum ne spun textele, *nutriti* („hrăniții"), *commendati* („încredințații") regelui[426]. Se supuneau (*obsequium*) regelui[427]. Trebuie oare să dăm acestui termen valoarea juridică și să-i considerăm pe tinerii palatini vasali (antrustioni)? Istoricii nu sunt de acord în această privință. Pentru unii, *truste*, instituție germanică, este formată din războinici adulți, în timp ce aristocrații care se află la curte amintesc mai degrabă de vechii *comites* romani[428]. Alții găsesc această opoziție prea sistematică și cred că acest corp de antrustioni a fost alcătuit din bărbați din diferite medii și diferite popoare[429]. Chiar dacă se admite această ipoteză, nu se poate spune că tinerii palatini făceau parte din antrustionul regal. Dacă textele noastre indică o legătură strânsă între rege și tineri, nu e neapărat legătura de *trustis* ce se stabilește printr-un jurământ. Numai *Viața Sfântului Eligius* vorbește despre un jurământ făcut de un tânăr, însă nu

precizează împrejurările[430]. În plus, acest jurământ nu are nici o legătură cu formula de angajament a antrustionului asemeni aceleia pe care ne-a transmis-o Marculf în formularul său[431]. Unele texte spun că era nevoie de permisiunea regelui pentru a părăsi curtea[432]. Dar acest lucru li se cerea tinerilor care doreau să intre în viața religioasă și nu are deloc legătură cu ruperea unui contract. Astfel, tinerii noștri sunt poate chemați să devină mai târziu antrustioni, dar nu sunt încă.

Ce verifică această ipoteză este faptul că niciodată tinerii palatini nu par să facă parte din *scola*. Cuvântul *scola*, în perioada merovingiană, are mai multe sensuri, și acest lucru i-a dus pe istorici pe o pistă greșită[433]. Știm din lucrările lui Vacandard, că *scola* nu înseamnă „școală“, ci că are sensul „corp de antrustioni“, când se vorbește despre curte[434]. *Scolares* merovingieni seamănă cu gărzile de corp cunoscute la curtea imperială[435] și pe care le vor cunoaște multe alte curți[436]. Or, toate textele noastre vorbesc despre slujba tinerilor la curte sau la palat, niciodată în *scola*[437]. Doar un pasaj din *Viața* Sfântului Ragnebertus (Rambert) s-ar putea referi la trecerea acestui tânăr în grupul de *scolares*[438], însă această *Vita* este din perioada carolingiană și, în această perioadă, cuvântul *scola* era folosit într-un sens mai larg și sinonim cu *aula*. Astfel, trebuie să-i apropiem pe tinerii palatini de *convivae regis* („însoțitorii regelui“) mai mult decât de antrustioni. Primindu-i, curtea merovingiană imita obiceiurile curții ostrogote.

„Majordomul palatului“, profesor al tinerilor

Dacă tinerii noștri nu fac parte dintr-un corp constituit, ei nu trebuie, din acest motiv, să fie lăsați fără supraveghere. S-a presupus pe bună dreptate că majordomul palatului avea răspunderea educării lor, căci lui i se adresează părinții în secolul al VI-lea și în al VII-lea[439]. *Maiordomus* avea numeroase sarcini și, în special, pe aceea de a organiza curtea[440]. S-a spus că îndruma și *scola*, ceea ce e puțin sigur, deoarece singurul text invocat este greu de interpretat[441]. În orice caz el se ocupa de educația regilor merovingieni. Când ieșeau din mâinile doicilor[442], prinții erau încredințați unui preceptor. Acesta cumula adesea propria îndatorire cu cea de majordom al palatului. Astfel, *maiordomus* Condan l-a crescut pe Theodebald[443], Gogon l-a educat pe fiul lui Sigebert I[444], unul dintre fiii lui Dagobert i-a fost încredințat lui Otto, fiul unui *domesticus*, apoi, după asasinarea lui Otto, majordomului palatului, Grimoald[445]. Cred, așadar, fără reținere, că majordomul avea sarcina să-i îndrume în același timp și pe tinerii palatini și pe prinți.

Intimitatea care exista între prinți și tineri confirmă această idee. În secolul al VI-lea, turingianul Gundulf trăia, din copilărie, împreună cu fiul lui Clotarius I[446]. În secolul următor, Desiderius din Cahors și prietenii lui au fost crescuți de Dagobert. Scriindu-i acestuia din

urmă, Desiderius pomenește „amintirea camaraderiei (*contuberbium*) și plăcerea unei tinereți petrecute în vremuri prielnice“[447]. Această comunitate de viață a prinților și a tinerilor este o trăsătură specifică epocii merovingiene. Regii nu se izolau în palatele lor ca împărații romani din Imperiul Târziu, ci trăiau împreună cu războinicii lor și cu *convivae*. Fiii regilor împărtășeau ocupațiile tinerilor palatini sub conducerea majordomului.

Curtea, „școală de cadre“

Esența acestor ocupații era învățarea viitoarei lor meserii. Curtea nu era o școală în sensul strict al cuvântului, deoarece, când ajungeau acolo, tinerii deja primiseră în familia lor puțină educație literară pe care o vor avea pentru totdeauna, fapt ce a fost deja demonstrat[448]. Curtea era, așadar, înainte de toate o școlă de cadre care forma ofițeri și funcționari[449]. Nu avem multe informații despre aspectul militar al acestei formări. Doar *Viața Sfântului Arnulf* și *Viața Sfântului Austregesilus* ne spun că tinerii s-au făcut repede remarcați prin curajul lor în meseria armelor[450]. Cel mai adesea, ne sunt arătați tineri palatini îndeplinind funcții civile[451], ceea ce dovedește clar că nu aparțineau corpului de antrustioni. Una dintre slujbele care interesează cel mai mult o istorie a culturii este cea de cancelarie. Aici erau admiși oameni foarte tineri care puteau chiar să conducă cancelaria. A fost cazul lui Aredius, în secolul al VI-lea, al lui Ansbert și al Sfântului Audoenus, în secolul al VII-lea[452].

Învățarea meseriei de notar

Cum se pregătea cineva pentru o asemenea funcție? Probabil că înainte ca acel cineva să ajungă să conducă un serviciu atât de important, trebuia să se inițieze în funcția de notar[453]. Notarul regal trebuia să aibă mai întâi oarecare cultură literară. Contrar a ceea ce s-a crezut multă vreme, latina pe care o scria el nu era aceea care se vorbea în mod curent. Putem judeca acest lucru datorită celor patruzeci și șapte de acte originale pe care le avem, care acoperă perioada dintre 625 și 717[454]. Limba acestor acte a fost studiată[455] și s-a constatat că notarii, cel puțin cei din prima jumătate a secolului al VII-lea, făceau mari eforturi să se apropie de latina clasică. Dacă citim actele, prima impresie poate fi deplorabilă, deoarece grafia lor nu este clasică. Dar, de fapt, nu se evidențiază mai multe greșeli decât în celelalte texte literare din aceeași epocă. Filologii au remarcat chiar înclinația spre o anume căutare, cuvinte rare și arhaice, etimologie savantă[456]. Redactorii acestor acte sunt încă fideli regulilor prozei metrice[457] și retoricii[458]. Astfel, influența lui Parthenius, a lui Asclepiodorus[459] sau a celor pe care Marculf îi numește *eloquentissimos ac rhetores et ad dictandum peritos* („cei

foarte elocvenți și retorii și cei pricepuți într-ale cititului")[460] nu poate fi pusă la îndoială.

În al doilea rând, notarul trebuia să învețe să întocmească acte. Cancelaria merovingiană, se știe din studii recente, moștenise obiceiuri ale birourilor provinciale din Imperiu[461]. E posibil ca referendarul să fi avut în arhivele lui acte datând din epoca romană, deoarece tonul unor diplome regale îl amintește pe cel al edictelor imperiale[462]. Ucenicul notar putea să se exerseze cu aceste modele și avea în plus la dispoziție acele culegeri de formule despre care am vorbit deja. Formularul cel mai cunoscut din epoca francă este cel al lui Marculf. El cuprinde nouăzeci și două de acte, grupate de un călugăr la cererea unui episcop numit Landry[463]. Autorul spune în prefață, că a clasificat texte care nu erau, la origine, decât modele de uz școlar justificând astfel simplitatea stilului său[464]. Mărturia lui este întărită de o notă, adăugată formularului în trei manuscrise, care ne ajută să pătrundem în mediul școlar. Un profesor se plânge de un elev care nu știe să scrie bine, nu izbutește să umple pagina în răstimpul fixat și face solecisme[465]. Marculf apare, așadar, în calitate de profesor al unei școli notariale. Dar unde a predat? Unii l-au plasat în fruntea unei școli episcopale care forma viitori notari. Alții au presupus, mai corect, că a îndeplinit această funcție în mediile regale, pentru că pare să cunoască uzanțele din cancelaria merovingiană[466]. Poate e vorba de un fost notar regal retras într-o mânăstire – cum, spune el aproape șaptezeci de ani[467] – care furnizează unui episcop modele de acte redactate cândva pentru ucenicii notari.

Aceștia din urmă, și cu atât mai mult viitorii referendari, trebuie să fi învățat și stenografia. *Notarius*, la origine, înseamnă cel ce cunoaște *notae*, aceste note tironiene pe care le regăsim în mai multe diplome merovingiene, ca și mai târziu în actele carolingiene[468]. Să observăm că un alt sistem de abrevieri, tahigrafia silabică, este folosit pentru cuvintele noi care nu există în lexicoanele clasice[469].

Învățarea dreptului?

Nu era de ajuns stăpânirea tehnicii administrației, trebuia ca referendarul să cunoască și dreptul și, în special, dreptul roman. Nu găsim nici o urmă a unui învățământ teoretic de drept: biografia Sfântului Desiderius indică faptul că, o dată ajuns la curte, tânărul a învățat dreptul roman[470], ceea ce poate însemna că aceste cunoștințe au fost dobândite prin practică administrativă. Texte hagiografice menționează abilitatea unor tineri de a se descurca în procese[471], însă adevărații juriști nu apar niciodată la curte. În pofida acestui lucru, dreptul roman nu a fost uitat, așa cum o dovedesc edictele și diplomele regale[472], actele de vânzare și testamentele, cel puțin până la începutul secolului al VIII-lea[473]. Autorii formularelor citează *Breviarul* lui Alaric și *Interpretatio*[474].

Ei trebuie să fi avut la îndemână texte din *Codul theodosian* sau din *Breviar*, din care ne-au rămas câteva manuscrise[475].

Sigur, s-a putut spune că notarii nu mai înțelegeau nuanțele legislației romane, că aranjau în felul lor o prescripție sau alta adaptându-le uzanțelor epocii[476]. Poate s-a exagerat în privința acestei ignoranțe: studiile făcute pe unele testamente din Galia merovingiană au arătat că, în pofida obscurității inerente, redactorii rămân fideli principiilor de bază ale dreptului roman[477].

Curtea, centru de cultură

Curtea era, pentru tineri, un mediu de educație ales. Făcând dovada acestei educații ei puteau, să câștige considerația regelui și apoi să obțină sarcini importante în administrația centrală sau într-un comitat[478]. Rămâne de văzut dacă nu găseau, în acest mediu, posibilitatea de a dobândi o anume „artă de a trăi".

S-au spus multe lucruri rele despre curtea merovingiană luându-se poate prea în serios mărturiile hagiografilor. Aceștia, pentru a reînsufleți amintirea eroilor, ni-i arată încercând să evadeze dintr-o curte la care au fost duși de părinți uneori, împotriva voinței lor[479]. Ei amintesc tot ce avea periculos curtea pentru sufletul tinerilor cu chemare către o viață mai sfântă[480]. Sigur, curtea merovingiană era după chipul și asemănarea regilor care o conduceau: brutalitatea putea fi aici regulă, desfrâul se manifesta uneori în plină zi. Aflate departe, mamele cu frica-n sân se temeau de ce era mai rău pentru fiii lor. În scrisoarea pe care mama lui Desiderius din Cahors i-o trimitea acestuia, îi dădea sfaturi despre cum să se poarte cu regele și cu tovarășii lui (*contubernales*) și îl ruga fierbinte „să-și păstreze înainte de orice castitatea"[481]. Tineretul ocupa cu siguranță un loc important la curtea merovingiană, un tineret arzând de dorința de viață și de distracție. Bătrânii sfetnici se nelinișteau: deja Remigius din Reims îi recomanda lui Clovis, rege la șaisprezece ani, „să se distreze cu tinerii, dar să discute cu bătrânii"[482]. Un secol și jumătate mai târziu, episcopul care-l sfătuia pe Clovis II, rege la cinci ani, sau, mai probabil, pe fratele lui, Sigebert III, mai mare cu patru ani, dădea aceleași sfaturi: să nu se încreadă în cei care se distrează, ci dimpotrivă, să se îndrepte spre sfetnicii săi „ca un copil care vrea să învețe cuminte literele"; să-l asculte „pe cel care după el conduce palatul", majordomul, și, alt sfat care nu era inutil, „să păstreze castitatea în căsătorie"[483].

În secolul al VI-lea

În acest mediu plin de viață era loc pentru distracții de calitate. Jocurile, povestirile și tot ce relaxează aici erau binevenite[484]. Fortunatus, sosind la curtea lui Sigebert în 566, a fost încântat să-și arate talen-

tele mondene. Astfel, poemul său pentru Childebert II, din care cităm un vers:

Florum flos florens, florea flore fluens...
(„Floare a florilor în floare, înfoiat de floarea-nflorată")

este un soi de joc de salon[485]. Fortunatus este într-un fel, un Ennodius al secolului al VI-lea. Ca şi acesta, a fost italic, cleric şi chiar episcop, ca şi el se complăcea în complimente măgulitoare cu privire la persoanele importante sau la regi. Să se citească versurile despre grădina reginei Ultrogothe[486]; nu le amintesc ele pe cele compuse de Ennodius despre grădina lui Theodoric[487]? Prin Fortunatus, avem reflexul unei curţi care încerca să fie civilizată[488].

În secolul al VII-lea

Acest ideal va fi şi al generaţiei următoare. Sub Clotarius II şi Dagobert, curtea cunoaşte încă o mare strălucire[489]. Tinerii educaţi împreună cu Dagobert păstrau, am văzut, o amintire vie a acestei perioade. Mai târziu, o evocau între ei: „Cum aş vrea, dacă timpul mi-ar surâde puţin, să mă întreţin cu voi cum obişnuiam odinioară, sub haina lumească, în anturajul prealuminatului prinţ Clotarius, să ne destindem discutând tot felul de fleacuri"[490]. Astfel aminteşte Desiderius din Cahors, mai vechi tovarăş ajuns episcop, vremurile fericite ale tinereţii sale. Un poem, care poate a fost scris la curte, aminteşte *saeculares fabulae* („poveştile profane") pe care şi le povesteau curtenii[491]. Mimi şi histrioni, pe care-i puteai întâlni în marile familii[492], îşi găseau, cu siguranţă, şi ei locul lângă prinţi. Toate aceste curţi barbare îşi aveau histrionii lor, strămoşii *jongleurs*-ilor din Evul Mediu[493]. Însuşi cuvântul *iocularis* apare poate, începând cu această perioadă, cu sensul pe care-l va avea în secolul al IX-lea[494].

Alături de aceste conversaţii frivole, trebuie să amintim epopeile naţionale, care erau scrise mai degrabă pentru aristocraţie decât pentru popor. Fortunatus vorbeşte în treacăt de *leudos* pe care le compun cântăreţii barbari[495]; Pseudo-Fradegarius ne spune că domnia lui Gontran a fost atât de prosperă încât popoarele vecine îi înălţau cântece de laudă[496]. Din nefericire, nu ni s-a păstrat nimic care să ne poată îngădui să reconstituim o „istorie poetică a merovingienilor"[497]. Aceste cântece erau acompaniate de harpă sau de chitară[498]. Clovis, se spune, îi ceruse lui Theodoric să-i trimită un citared[499]. În secolul următor, găsim un *cantor* şi muzicanţi la curtea lui Dagobert[500].

Aşadar, curtea merovingiană nu era încă acel loc sinistru, care ne este zugrăvit uneori, cel puţin până la moartea lui Dagobert. Renumele lui trecuse chiar de hotarele Galiei, deoarece văduva regelui Edwin al Northumbriei şi-a trimis la el ambii copii, ca să fie educaţi[501]. După 639, curtea va suferi de pe urma războaielor civile şi nu-şi va mai regăsi prestigiul decât o dată cu primii carolingieni.

IV. Educaţia laicilor în Spania vizigotă

A. Condiţiile istorice

Legături între Galia şi Spania

Între Galia şi Spania, în secolul al VI-lea şi în primul sfert al secolului al VII-lea, putem face multe apropieri. Regatele merovingian şi vizigot sunt atunci singurele regate barbare care prezintă o organizare politică coerentă. Longobarzii, în această epocă, sunt ocupaţi să cucerească, cu mari eforturi, Italia bizantină; anglo-saxonii ies cu greu din păgânismul lor şi vor rămâne în anarhie toată această perioadă. Sigur, Galia şi Spania au cunoscut în secolul al VI-lea frământări de diferite feluri: cea dintâi a suferit de pe urma rivalităţii dintre prinţi şi a împărţirilor succesive, cea de-a doua, de pe urma antagonismului dintre arieni şi catolici şi a intervenţiei Bizanţului[502]. Însă, la începutul secolului al VII-lea, cele două ţări au trecut printr-o perioadă de calm: domnia lui Clotarius II, apoi a lui Dagobert I, din 613 până în 639, au adus o relativă prosperitate. În Spania, anexarea regatului sueb, convertirea lui Reccared la catolicism în 589, apoi recucerirea teritoriilor ocupate de bizantini au deschis perioada numită „isidoriană", de la numele celui mai strălucit episcop din Spania.

Între cele două ţări schimburile au fost mai frecvente decât se crede de obicei[503]. Tensiunea politică născută din încercările francilor de a stăpâni Septimania nu a împiedicat numeroasele căsătorii între prinţi şi prinţese merovingieni şi vizigoţi, ocazie prielnică, de fiecare dată, pentru schimbul de solii[504]. Negustori şi pelerini circulau pe uscat sau pe mare, între cele două regate[505]. Doar la mijlocul secolului al VII-lea relaţiile dintre cele două ţări s-au mai rărit, Spania se închide în sine înainte de a cădea în mâna arabilor.

Ca şi Galia de Sud, Spania rămâne „romană"

Aşadar, un studiu paralel al istoriei celor două ţări s-ar putea justifica. Vom vedea că în domeniul culturii şi educaţiei laicilor, paralelismul este izbitor, mai ales dacă se compară Spania şi Galia meridională.

Într-adevăr, la fel ca ţinuturile din Galia „romană", Spania a păstrat amprenta civilizaţiei antice. Până la mijlocul secolului al VI-lea, regalitatea vizigotă fusese, o ştim, sub influenţa politică a Italiei[506]. Tulburările care au urmat morţii lui Theudis în 548 ar fi putut face să dispară urmele romane, însă aşezarea bizantinilor în Spania meridională a contribuit la salvarea acestora. Şi asta, cu siguranţă, pentru că, deşi îi combăteau „pe romani", regii vizigoţi din Toledo i-au imitat[507]. Oraşele nu-şi păstraseră toate instituţiile, dar erau în continuare marile centre ale vieţii sociale. Texte din secolul al VII-lea ne vorbesc încă despre *curiales* şi *senatores* care au fost instalaţi aici[508]. Monumentele romane

din Sevilla și Córdoba, Tarragona, Barcelona. Segovia, Mérida – Roma Spaniei –, și multe alte orașe erau întreținute și folosite. Regii vizigoți au continuat chiar lucrarea Romei, deoarece au întemeiat orașe noi, Reccopolis, Vitoria, Olite[509]. În aceste centre urbane, găsim negustori a căror activitate se desfășoară în legătură cu ținuturile mediteraneene și, mai ales, cu Imperiul Bizantin. În vestul Spaniei, două porturi importante primeau corăbiile bizantine: Santarem, pe Tajo, și Mérida, pe Guadiana. În acest din urmă oraș, s-a așezat o colonie grecească: un medic grec, Paulus, a ajuns episcop al orașului la sfârșitul secolului al VI-lea, iar nepotul său, sosit împreună cu niște negustori greci, i-a urmat în acest post[510]. Se constată același lucru pe coasta orientală și pe cea meridională a Spaniei: la Narbonna, în 589, evrei, greci și sirieni formează o parte importantă a populației[511]; inscripțiile grecești găsite în Lusitania arată că existau în această provincie colonii asemănătoare[512]. Până la sfârșitul secolului al VII-lea, grecii vor rămâne în Spania, iar regele Erwig (680) va fi chiar fiul unuia dintre ei[513].

Influențele grecești s-au exercitat în toate domeniile: economic, artistic, religios[514], venite fie din Orient, fie prin intermediul Africii bizantine, și i-au permis Spaniei să rămână mai mult timp legată de tradiția antică. Cultura ei s-a resimțit puternic de pe urma acestui lucru.

B. Menținerea civilizației scrierii

Să deschidem *Lex visigothorum*, un ansamblu de douăsprezece cărți redactate în 654, la cererea lui Recceswinthus. Constatăm că actul scris rămâne, ca și în dreptul roman, intermediarul relațiilor sociale. Să luăm câteva exemple: un capitol întreg este consacrat testamentelor, celui pe care soldatul sau călătorul îl redactează el însuși, sau celui care este dictat unui notar și semnat de martori[515]; în alte locuri se face vânzare *per scriptum* ale cărei modalități de realizare sunt precizate de lege; acolo se amintește că dovada pe baza jurământului nu este exigibilă decât dacă dovada scrisă lipsește[516]. Judecătorul convoacă părțile printr-o scrisoare[517]. Printr-un înscris sclavul este eliberat[518], evreul convertit face profesiune de credință[519], văduva face jurământ de castitate[520].

Actele notariale

Actele de vânzare, donațiile, testamentele erau probabil, ca și în Galia meridională, înregistrate în birourile municipale. Îl cunoaștem cel puțin pe cel din Córdoba, unde își au reședința *principales, magistri* și *curator*[521]. Documentele erau de asemenea, păstrate în arhive personale[522], ceea ce permitea compararea scrisurilor (*contropatio*), despre care vorbește legea[523]. Din nefericire, toate actele, fie ele private sau publice, au dispărut și nu ne sunt cunoscute decât din copii[524]. Papirusul era un material fragil, iar dezorganizarea care a urmat invaziei arabe trebuie să fi contribuit la distrugerea totală a arhivelor.

Nu mai avem decât modele cuprinse în formularul vizigot. După exemplul formularelor din Galia, şi chiar influenţată de unul dintre ele[525], această culegere reproduce patruzeci şi şase de acte private. Aşa cum arată data unor acte, acest formular a fost alcătuit de un notar din Córdoba în perioada lui Sisebut[526].

Tăbliţele vizigote

Singurele documente pe care le avem la dispoziţie sunt vreo sută de tăbliţe găsite între Salamanca şi Avila, acoperite cu cursive ce amintesc cursiva romană tradiţională şi care datează din secolele VI-VII. Interpretarea acestor tăbliţe este destul de dificilă şi nu a făcut obiectul unui studiu de ansamblu[527]. S-a crezut că pe una se poate recunoaşte o însemnare referitoare la vama de trecere a unui pod; pe o alta, o scrisoare a unui vechil către stăpânul său, care menţiona probleme de organizare economică; pe o a treia, o acţiune judiciară. Se citesc se asemenea pe aceste tăbliţe formule creştine de rugăciune şi incantaţii. Poate acestea ne dovedesc că scrierea era încă folosită curent în această regiune a Spaniei, aşa cum trebuie să fi fost şi în alte părţi, cel puţin în oraşe[528].

Sigur, nu toţi laicii ştiau să scrie. Legea vizigoţilor, la fel ca legile lui Iustinian, prevedea posibilitatea aplicării unei peceţi la sfârşitul actelor, în locul semnăturii autografe[529], şi, într-una dintre formule, un donator apelează la un prieten ştiutor de carte, deoarece „nu cunoaşte literele"[530]. O astfel de mărturisire arată limpede că nu e vorba decât de un caz particular. Laicii care asistă la diferitele concilii din Toledo îşi pun semnătura autografă alături de cea a clericilor[531]. Acest obicei durează până la sfârşitul perioadei vizigote, fără să observăm, ca în Galia, înlocuirea semnăturii prin *signum*.

Inscripţiile

Să observăm, în sfârşit, că spre deosebire de Galia, în Spania nu există nici o regiune în care scrierea să fi dispărut complet. Harta inscripţiilor vizigote, alcătuită de Vives[532], este grăitoare în această privinţă. În unele zone în care civilizaţia romană pătrunsese mai adânc, numărul lor este mai mare: Betica, Lusitania meridională, Galicia, fost regat sueb, în sfârşit litoralul mediteranean. Cât priveşte regiunile lipsite de inscripţii, acestea corespund unor insuliţe care erau în mod tradiţional fără locuitori.

Supravieţuirea civilizaţiei scrierii este singura dovadă a existenţei unui învăţământ elementar în Spania, însă o dovadă suficientă. Ca şi în Italia ostrogotă, învăţătorul nu apare deloc în textele noastre, ceea ce nu înseamnă că a dispărut. Învăţarea literelor (*litteratio*), pe care Isidor o consideră o *disciplina*[533], poate fi făcută, în locul acestuia

de către profesori particulari sau de părinți. În plus, clerici și călugări se pun la dispoziția familiilor, fără ca pentru aceasta copiii să îmbrățișeze o profesie religioasă. Școala clericală sau monastică a putut contribui la menținerea instruirii laicilor.

C. Învățarea medicinei și a dreptului

Tot *Lex visigothorum* ne permite să cunoaștem cultura medicală și juridică în mediile laice. Ea pare să se mențină mai mult timp decât în Galia.

Unul dintre capitolele legii vizigoților, consacrat medicilor și bolnavilor[534], menționează onorurile datorate medicilor. Aceștia, dacă e să-l credem pe Isidor din Sevilla, erau destul de pretențioși[535]. Profesia trebuie să fi fost atât de lucrativă, încât clericii, în pofida interdicției canoanelor, încercau să o practice[536]. La Mérida, care avea numeroși medici și printre ei pe un anume Reccared, al cărui epitaf îl avem încă[537], era lipsă de chirurgi. Un senator al orașului a trebuit să facă apel la episcopul Paulus, fost medic grec, pentru ca soția lui, căreia-i venise sorocul să nască, să fie scăpată de chinuri printr-o histerotomie[538]. Cu siguranță, știința medicală se transmitea de la profesor la discipol. Legea vizigoților indică exact salariul pe care îl poate cere un medic pentru a-și preda arta[539]. Acest învățământ era, ca pretutindeni în epocă, mai mult practic decât teoretic. Totuși, manuale de medicină trebuie să fi circulat în Spania. Isidor din Sevilla, care a consacrat cartea a IV-a din *Origines* medicinei, această „a doua filosofie“[540], folosește lucrările lui Caelius Aurelianus, Cassius Felix, ale lui Pseudo-Soranus. Manuscrisele acestor medici africani și greci[541] au contribuit la menținerea tradiției medicinei antice în Spania. Arabii, care au sosit abia în secolul al VIII-lea, probabil că au beneficiat de ea.

Dreptul

Învățământul juridic este oare și el, ca în celelalte regate barbare, mai mult practic decât teoretic? Nu e sigur. Organizarea politică și administrativă a Spaniei vizigote cerea o știință juridică mai solidă decât în alte părți. Prin *Lex visigothorum*, care amintește organizarea tribunalelor, vedem că judecătorii și avocații au și acum locul lor[542]. În jurul comitelui apar *auditores* care trebuie să fi jucat același rol în interpretarea dreptului ca *boni homines* galo-romani[543]. În Spania, mai mult decât în alte locuri, dreptul roman este încă aplicat. Convertirea regilor. influența crescândă a Bisericii și influențele bizantine[544], i-au dat o nouă forță. Actele private, ale căror copii le avem, invocă marile legi romane și păstrează forma actelor romane[545].

Judecătorii și funcționarii trebuie să fi recurs la manuale. Pentru a scrie capitolele din *Origines*, Isidor din Sevilla avea la îndemână cărți

pentru studenții în drept[546], iar cartea a V-a a lucrării sale devine, la rândul ei, un manual care a trecut în Italia și în Galia[547]. Pe de altă parte, știm că *Lex visigothorum* a fost comercializată, iar regii au fixat prețul maxim al cărții[548]. Se studiază dreptul, se meditează asupra semnificației lui. Să se citească primele capitole din *Lex visigothorum*[549], această lege pe care Montesquieu a judecat-o atât de prost, în disprețul său pentru epoca „gotică"[550]. Ele sunt consacrate legiuitorului și legii. Există aici un efort de a se ridica deasupra practicii și de a medita asupra esenței dreptului, pe care nu-l găsim nicăieri altundeva în Occident.

S-a pretins că legile au fost redactate nu de laici, ci de clerici. Bunăoară, Braulio din Saragosa ar fi jucat un rol important în elaborarea Codului lui Recceswinthus[551]. De fapt, ipoteza se bazează pe un pasaj dintr-o scrisoare a regelui către Braulio, în care acesta din urmă este invitat să revadă un manuscris plin de greșeli[552]. Este acest *codex* Codul, nu ni se spune. *Scriptorium*-ul din Saragosa primea multe cărți, iar Recceswinthus, rege cărturar, putea să-i trimită orice altceva. Când regii cereau revizuirea legilor, ei se adresau cel mai adesea laicilor[553]. Fără îndoială, în Spania, dreptul civil și dreptul canonic au tot mai mult tendința să se confunde. Conciliile au dat legi atât cu privire la disciplina religioasă, cât și la problema politică[554]. Acest lucru nu e suficient pentru a le atribui clericilor privilegiul culturii juridice. Ar fi fost oare Isidor din Sevilla canonistul pe care-l știm[555], dacă ar fi dispărut din mediile laice cunoașterea dreptului? În acest domeniu, că și în altele, opera lui Isidor presupune existența unui mediu laic cultivat încă.

D. Cultura clasică a aristrocraților

Dificultățile cercetării

A cunoaște cultura laicilor în Galia meridională era relativ ușor, deoarece dispuneam de surse variate. În Spania, nu avem nimic asemănător. Foarte puține *Vieți* ale sfinților, două culegeri de scrisori, nici o istorie atât de documentată ca aceea a lui Grigore din Tours. Imensa operă a lui Isidor din Sevilla nu ne face serviciile pe care le-am aștepta de la ea și nu ne informează decât indirect despre cultura laică. Bănuim realitatea, dar suntem incapabili s-o surprindem.

Astfel, la mijlocul secolului al VII-lea, Braulio din Saragosa face aluzie la o carte din biblioteca comitelui Laurentius[556]. Or, se știe dintr-un alt text că această bibliotecă a fost împrăștiată la moartea proprietarului ei, însă despre acesta din urmă nu știm nimic[557]. Acest exemplu, luat dintre multe altele, dovedește dificultatea cercetării.

Aristocrații vizigoți convertiți la cultura clasică

Până la convertirea lui Reccared (589), familiile romane și vizigote nu aveau legături între ele, arianismul goților fiind o barieră de netrecut.

Găsim cărturari printre hispano-romani, precum ducele Claudius, căruia Grigore cel Mare îi trimite o scrisoare cu un stil deosebit de îngrijit[558], sau printre goții convertiți la catolicism, ca Ioan din Biclar și Masona din Mérida[559]. În secolul al VII-lea, fuziunea dintre aristocrații se realizează[560]. Marile familii vizigote convertite adoptă felul de viață pe care-l au *senatores*, iau nume romane și se deschid către cultura literară. Comitele Laurentius, amintit mai sus, nu este singurul cultivat. Episcopul din Mérida, Renovatus, got de familie bună, ne spune biograful său, era instruit în multe dintre arte[561]. Teudisclus, care trăia la Toledo la mijlocul secolului al VI-lea, era vestit pentru cultura sa profană[562]. Unii dintre marii episcopi cărturari provin din familii gotice[563]. În timp ce în Galia fuziunea provocase dispariția culturii clasice, aici se produce contrariul. Barbarii, cum spune Isidor din Sevilla, descoperă „puritatea limbii latine“[564]. Avem câteva scrisori ale comitelui Bulgar, guvernator al Septimaniei în vremea regelui Gundemar (mort în 612)[565]. Ele sunt foarte apropiate, prin stilul elegant și căutat, de „scrisorile artistice“ pe care le scriau în aceeași epocă aristocrații laici din Galia. Nimic nu indică, așa cum ar vrea unii, faptul că au fost opera unui cleric din anturajul comitelui[566]. Că un vizigot scrie astfel la începutul secolului al VII-lea nu are nimic uimitor. Corespondența lui Braulio din Saragosa cu unii laici goți ne îngăduie să credem că lucrurile stau în continuare la fel și la mijlocul secolului[567]. *Honesti, prudentes maturique viri* („Bărbații de treabă, înțelepți și maturi“), de ale căror critici se temea episcopul, sunt prietenii săi[568].

Curtea din Toledo, centru de educație

Toți cărturarii pe care îi cunoaștem, fie ei de origine hispano-romană sau barbară, gravitează în jurul curții. Curtea vizigotă (*aula regia*) seamănă mai mult cu curtea bizantină decât cu cea merovingiană. De la domnia lui Athanagild (554-558), ea s-a instalat definitiv la Toledo și, datorită organizării și fastului său, dobândește un mare prestigiu[569].

Fiii aristocraților erau trimiși aici din tinerețe, la fel și fiicele, ceea ce nu se vede la celelalte curți barbare. Când Fortunatus descrie plecarea Galswinthei în Galia, el le evocă pe fetele care o însoțeau pe prințesă[570]. În secolul al VII-lea, alte mărturii le menționează pe *domicellae*-le care trăiesc la curtea din Toledo și printre acestea trebuia să se găsească fiica lui Iulian comitele, necinstită, conform legendei, de regele Roderic[571].

Ca la curtea merovingiană, tinerii aristocrați – *filii primatum* – nu pot fi confundați cu antrustionii, care aici se numesc *gardingi*. Într-adevăr, acești *gardingi*, a căror istorie a studiat-o Sanchez-Albornoz[572], sunt strâns legați de rege printr-un jurământ și formează garda sa de oameni devotați. În lupta pe care prinții vizigoți au pornit-o cu aris-

tocrația, ei au jucat un rol important. Educația lor trebuie să fi fost înainte de toate sportivă[573]. Dimpotrivă, tinerii palatini erau destinați să îndeplinească sarcini administrative. Unii, ca să intre în cancelaria regală și să ajungă *comites notariorum*. E posibil ca viitorii referendari să fi trecut printr-o școală de notari: un manuscris de la Oviedo, al cărui arhetip era fără îndoială vizigot, pare un manual de învățare a notelor tironiene[574].

Astfel, activitățile tinerilor vizigoți la Toledo trebuie să fi fost aproximativ aceleași cu cele ale tinerilor aristocrați din Galia.

Din nefericire, nu putem spune mai mult despre ele, pentru că nu avem pentru Spania echivalentul *Vieților* sfinților merovingieni. Istoricii spanioli folosesc din plin un tratat de educație atribuit lui Isidor din Sevilla. Autorul, care, fără îndoială, se adresează prințului, amintește care trebuie să fie educația de început a copilului, insistă asupra formării sale sportive, asupra instruirii literare, religioase și morale. Chiar dacă depinde de prea multe ori de scriitorii clasici latini, acest tratat nu e lipsit de interes. Dar este el al lui Isidor din Sevilla? Sau măcar a fost el scris în Spania? Până acum nu putem răspunde și, în așteptarea unui studiu critic al textului, trebuie să-l folosim cu mare prudență[575].

Studiile clasice la curtea din Toledo

Ceea ce face originalitatea curții din Toledo este faptul că aceasta nu este numai un centru de educație, ci și un loc în care cultura intelectuală era bine primită, cel puțin în secolul al VII-lea. Atâta timp cât regii au fost arieni, aceștia nu par să se intereseze de literatura clasică și, prin aceasta, seamănă cu înaintașii lor de la sfârșitul secolului al V-lea[576]. Leovigild, prinț războinic și arian convins, nu pare a avea o cultură profană prea temeinică. Dimpotrivă, în aceeași epocă, regele sueb Miro, de curând convertit la catolicism, întreținea cu Martin din Braga relații epistolare și cerea de la el un tratat de „știință morală"[577]. Reccared, fiul lui Leovigild, care i-a convertit pe vizigoți la catolicism, a fost poate mai accesibil pentru cultura clasică, însă n-a avut mijloacele să facă din curtea de la Toledo un centru intelectual. Acest lucru s-a putut realiza abia sub domnia lui Sisebut, devenit rege în 612.

Regii vizigoți au devenit atunci mecenați, după exemplul lui Theodoric cel Mare. Ei i-au protejat pe scriitori și le-au comandat lucrări. Pentru Sisebut a scris Isidor din Sevilla tratatul său *De natura rerum*[578] și pentru Sisenand a compus o *Istorie a goților*[579]. La mijlocul secolului al VII-lea, Chindaswinthus și fiul lui, Recceswinthus, sunt prietenii marilor cărturari ai vremii, Braulio, Taio și Eugenius.

Regii au început și ei să scrie. Ei aveau în palatele lor o bibliotecă, din care nu s-a păstrat nimic[580], și aici puteau găsi modele de urmat.

Sisebut este cel mai cunoscut dintre prinții cărturari. *Viața Sfântului Desiderius din Vienna* care i se atribuie[581], scrisorile pe care le-a trimis laicilor și clericilor[582] poartă marca retoricii predate la acea vreme. Pe de altă parte, regele era poet. Au rămas de la el câteva versuri în încheierea scrisorii către fiul său și mai ales un poem astronomic de şaptezeci şi unu de hexametri[583]. Astfel, pentru a-i răspunde lui Isidor din Sevilla, regele se amuză să descrie o eclipsă de lună. Într-adevăr, e vorba doar de un divertisment. Regele se plânge mai întâi de sarcinile politice și militare care îl copleșesc şi care nu-i lasă răgazul să scrie, apoi, imitându-l pe Lucrețiu, el face o descriere destul de exactă a fenomenului atmosferic. Însă, departe de a imita sobrietatea modelului său, el încarcă versurile cu podoabe după gustul vremii sale, până la a le face destul de obscure. El are cel puțin meritul de a le scanda bine, ceea ce nu era cazul pentru regele franc Chilperic.

Urmaşilor lui Sisebut, care nu au talentele lui, le place să scrie în versuri şi în proză. Regele Chintila (636) a însoţit un dar trimis la Roma cu un mic poem binevevenit[584]. Scrisorile lui Chindaswinthus şi ale lui Recceswinthus, inserate în corespondența lui Braulio din Saragosa, nu urâțesc această colecție[585]. În timp ce în această epocă regii merovingieni nu mai ştiu decât să semneze cu numele lor şi nu au decât o educație elementară, prinții vizigoți încă mențin tradiția culturii clasice romane.

Conținutul culturii clasice a laicilor

Conținutul acestei culturi rămâne mereu acelaşi. Scriindu-i tânărului Adaloald, fiul regelui longobard Agilulf, Sisebut a strecurat în trecere o definiție a viitorului *trivium*, acele ramuri ale științei care erau socotite esențiale[586]. De fapt, pe cărturari îi interesau mai ales gramatica și retorica. Superioritatea latinei vizigote asupra latinei merovingiene nu se poate explica decât printr-o studiere serioasă a gramaticilor[587]. Se poate ca manualele lui Donatus şi Pompeius, care-i sunt cele mai familiare lui Isidor din Sevilla, să fi avut cititori printre laici înainte ca Isidor însuși să le fi oferit acestora din urmă acel *compendium* gramatical cuprins în *Origines*. Drept urmare, evoluția latinei vorbite, pe care limba gotică nu a influențat-o câtuşi de puțin, a fost frânată și mult mai târziu apar dialectele romane, strămoaşe ale spaniolei[588].

Laicii noştri știu să scrie în proză și în versuri. Orice ar spune Vives, inscripțiile metrice sunt destul de numeroase în Spania vizigotă. Se găsesc pe morminte, pe clădirile religioase și profane[589]. Ele nu sunt numai opera clericilor. Dacă regilor le place să versifice, și laicii trebuie să facă la fel. Avem în formularul vizigot o *promissio dotis* („făgăduială de zestre") care se prezintă ca un poem de nouăzeci și patru de hexametri[590]. Poate acest poem i se datorează notarului sau poate chiar

tânărului logodnic dornic să transpună în versuri un act transcris de notar, aşa cum s-a făcut uneori în Evul Mediu[591].

Despre retorică nu avem de spus nimic special. Ea se manifestă mai ales în scrisori. Se pot uşor apropia scrisoarea de consolare pe care comitele Bulgar i-a trimis-o regelui Gundemar[592] şi scrisorile principilor vizigoţi, de literatura epistolară despre care am vorbit deja. Dar, în Spania, retorica a putut găsi alte terenuri de aplicaţie, mai ales în elocinţa judiciară. Definind retorica, Isidor din Sevilla scrie că această ştiinţă „este o metodă raţională de exprimare, o ştiinţă pentru jurişti pe care o urmează oratorii"[593]. În alt loc, într-un capitol din *Sentenţe*, Isidor li se adresează judecătorilor şi avocaţior, aceşti avocaţi care, conform imaginii clasice preluate de regele Sisebut, fac „să latre tribunalele"[594]. Fără îndoială, împotriva acestor excese verbale redactorul *Legii vizigoţilor* îl pune în gardă pe legiuitor. Cel care scrie legea, spune el, nu trebuie să folosească în text subtilităţile silogismelor, ca să dea numai sfaturi cinstite; el trebuie să se ocupe mai mult de moravuri decât de discursuri, nu trebuie să se joace de-a oratorul, ci să indice drepturile celui care guvernează[595]. La mijlocul secolului al VII-lea, retorica romană este încă destul de vie pentru a se feri de propriile defecte[596].

Gramatica şi retorica nu formează singurul bagaj intelectual al aristocratului vizigot. La fel ca şi cărturarul italic din secolul al VI-lea, el iubeşte istoria. Dacă Isidor, şi mai târziu Iulian, povestesc la cererea regilor faptele de arme ale goţilor, o fac pentru a impulsiona curajul tinerilor[597]. Istoria părăseşte domeniul gramatical pentru a-l găsi pe cel al moralei. Astfel, alături de epopeile naţionale, care cu siguranţă, erau deja cântate la curte[598], ea contribuie, aşa cum spune Isidor, „la formarea oamenilor de azi"[599].

Istoria lumii fizice, descrierea unor fenomene naturale şi căutarea cauzelor lor îi interesează şi pe laici. Am spus mai sus că regele Sisebut îi comandase lui Isidor un *De natura rerum* şi că-i mulţumise trimiţându-i un poem astronomic. Mai târziu, Isidor îşi rezumă lucrarea într-una din cărţile operei *Origines*, care pare destinată să fie publicată separat, deoarece este singura carte a unei lucrări care are o prefaţă adresată cititorului[600].

În studierea lumii, Isidor acordă un spaţiu întins astronomiei. Ca în Italia, ca în Bizanţ, această ştiinţă îi pasionează pe clerici şi pe laici deopotrivă. Însă ce reţin ei din aceasta este nu atât descrierea hărţii cerului cât puterea astrelor asupra diferitelor activităţi omeneşti; astronomia şi astrologia sunt confundate în spiritul lor. Legile civile şi ecleziastice critică zadarnic superstiţiile astrologice. Fără îndoială, pentru a ajuta Biserica şi Regalitatea rezumă Isidor, la cererea lui Sisebut, ceea ce îl învaţă ştiinţa despre cursul astrelor şi al planetelor. Acest apel la raţiune putea contribui şi la purificarea credinţelor religioase ale contemporanilor săi[601].

În regatul ostrogot, la fel ca în vremea Imperiului, laicii au jucat un rol important în treburile religioase. Îi vedem asistând la concilii, luând parte la certurile doctrinare, punându-şi pana în slujba Bisericii[602]. Găsim aceeaşi situaţie în regatul vizigot în secolele al VI-lea şi al VII-lea. În timp ce în Galia doar episcopii sau trimişii lor asistă la concilii[603], în Spania, personajele importante iau loc alături de rege în adunările religioase şi, mai ales, în conciliile naţionale de la Toledo. Ei îşi pun semnătura la sfârşitul canoanelor promulgate şi, pe măsură ce ne apropiem de secolul al VIII-lea, sunt din ce în ce mai numeroşi, astfel încât Biserica trebuie să le limiteze intervenţiile[604].

Marii laici

Rolul conciliilor de la Toledo în treburile politice explică această participare laică[605]. Totuşi, să nu credem că laicii prezenţi nu se interesau decât de succesiunea regilor, de revizuirea legilor sau de măsurile împotriva evreilor. Problemele religioase nu le erau străine. Când comitele Bulgar le scrie laicilor sau episcopilor, îşi înfloreşte scrisorile cu citate din Scriptură, aşa cum ar fi putut face un cleric[606]. Braulio din Saragosa întreţine relaţii epistolare cu laici interesaţi de exegeză. O femeie provenind din aristocraţie îi ceruse un manuscris care cuprindea Cartea lui Tobias şi pe cea a Iuditei[607]; în scrisoarea care însoţeşte trimiterea acestui manuscris, Braulio îi explică figurile pe care trebuie să le descopere în el. Când le scrie altor laici, în special ca să-i consoleze pentru pierderea unei fiinţe dragi, el face permanent apel la textele Scripturii pe care corespondenţii săi le puteau cunoaşte[608]. Să observăm, în sfârşit, că lucrarea corectată în biblioteca lui Laurentius comitele la cererea lui Braulio era *Comentariul asupra Apocalipsei* al lui Apringius din Beja[609].

Regii

Biblioteca regilor era fără îndoială la fel de bogată în cărţi bisericeşti şi în lucrări profane. Epistola pe care Sisebut o trimite tânărului Adaloald este un adevărat tratat de erudiţie antiariană. Sisebut nu face apel la concepte teologice, ci, cum spune el însuşi, oferă „un florilegiu cules pe câmpiile divinelor Scripturi“[610]. Tot ce a remarcat el în Scriptură, privind unitatea Treimii, este notat cu grijă şi, ca să spunem aşa, fişat. El n-a avut nevoie pentru aceasta de sfaturile lui Isidor din Sevilla sau ale lui Helladius, fostul comite al patrimoniului devenit episcop de Toledo. El a cercetat Biblia la fel cum l-a cercetat pe Lucreţiu pentru a-şi compune poemul astrologic. Fără a nega influenţa pe care episcopii cărturari o puteau avea asupra laicilor, nu se poate crede că aceşti episcopi ţineau neapărat pana prinţilor. Astfel, scrisoarea regelui Chin-

daswinthus către Braulio pune în evidență, după unii istorici, în baza tonului și a citatelor scripturistice, o mână ecleziastică[611]. De ce să nu i-o atribuim lui Chindaswinthus? Regele avea, cu siguranță, o cultură religioasă personală: la cererea lui, Taio, viitorul episcop de Saragosa, s-a dus la Roma să caute unele lucrări ale lui Grigore cel Mare pe care Spania nu le avea[612], iar, pe de altă parte, el i-a cerut lui Eugenius din Toledo să revizuiască operele poetului african Dracontius[613].

Fără îndoială, regii aveau mai multă nevoie de sfaturi când se ocupau de teologie. Unși de mitropolitul din Toledo, ei cereau conciliilor reunite în acest oraș să participe la certurile care despărțeau bisericile[614]. Un cronicar povestește că regele Recceswinthus „îi căuta pe literații care să discute în fața lui amănunte ale credinței și că lui însuși îi plăcea să citească Scriptura“[615]. Această distincție confirmă ce spuneam mai sus. Cultura religioasă a regilor, ca și cea a laicilor, trebuie să fi fost mai ales scripturistică.

Până la sfârșitul perioadei vizigote, laicii păstrează interesul pentru scrierile sfinte. Un cronicar definește astfel cultura ducelui Theudemir, supus al regelui Egica (687-702): *Fuit enim scripturarum amator, eloquentia mirificus, in proeliis expeditus* („Căci a fost iubitor al scripturilor, de o elocință minunată, pregătit pentru lupte“)[616]. Aici se află întreita caracteristică a formării laicilor vizigoți: formația religioasă, literară și militară.

Cultura religioasă a vizigoților amintește de aceea a aristocraților bizantini, fie ei din Italia, din Africa sau din Orient, care prin cunoașterea Bibliei puteau, cum spunea Grigore cel Mare, „să meargă cu piciorul prin mijlocul apelor care-i îneacă pe toți oamenii lumii“[617]. Patriciul bizantin Caesarius și corespondentul lui, regele Sisebut, se preocupă deopotrivă de problemele religioase[618]. În Bizanț, laicii erau atât de pătrunși de cunoștințele lor încât voiau să-i înlocuiască pe clerici în dispute. Conciliul *in Trullo* din 692 a trebuit să intervină[619]. Doi ani mai târziu, Conciliul din Toledo hotărăște să-i excludă pe aristocrați de la dezbaterile în legătură cu credința și cu moravurile clerului[620]. Această apropiere de texte și de date este uimitoare și ne-ar putea face să credem că Spania vizigotă încă este în legătură cu Imperiul Bizantin. Cel puțin problemele referitoare la cultura laicilor sunt aceleași în ambele țări. Spania și Imperiul rămân încă „romane“ în momentul în care Galia devine din ce în ce mai „barbară“.

Capitolul III

EDUCAȚIA CLERICILOR ȘI A CĂLUGĂRILOR ÎN GALIA ȘI ÎN SPANIA

Tocmai am constatat că între cultura unui „senator“ din Galia și cea a unui „aristocrat“ din Spania nu existau Pirinei. Dimpotrivă, se ridică o barieră când se compară cultura ecleziastică a celor două regate; mediocrității intelectuale a clericilor merovingieni se obișnuiește să i se opună uimitoarea „renaștere“ a Bisericii din Spania. Înainte de a căuta motivele acestui contrast, e util să-l aducem la proporții corecte.

I. Caracteristicile culturii ecleziastice în Galia și în Spania

A. În Galia

Decădere a gândirii, criză intelectuală, sterilitate a poeziei și a teologiei, aceștia sunt termenii folosiți de autorii care studiază cultura ecleziastică merovingiană[1]. Totuși, Biserica din Galia este extrem de vie în secolele al VI-lea și al VII-lea. Episcopii participă la realizările politice și economice ale regatului, îl ajută pe comite să guverneze cetatea, deschid șantiere de construcții[2]. Aparent, există opoziție între viață și gândire. Au dispărut oare operele literare ale Bisericii din Galia, așa cum au dispărut monumentele despre care vorbesc Fortunatus și Grigore din Tours? Sau oare această Biserică este atinsă de paralizie intelectuală până la a nu mai putea produce nimic?

Dispariția culturii ecleziastice în regiunile periferice

Sigur, prima impresie e dezastruoasă. Nu numai în Galia barbară, ci și într-o mare parte din Galia romană, întâlnim clerici neinstruiți în știința sacră. În diocezele care depind de mitropoliile din Reims, Rouen, Trier și Besançon, nu se poate cita nici un nume, decât cel al lui Nicolae din Trier, de origine acvitană. În provinciile Bordeaux și Eauze,

aceeaşi sărăcie. Fortunatus ne face să-i cunoaştem pe episcopii de Bordeaux care s-au succedat în secolul al VI-lea şi care au provenit dintr-o strălucită familie romană, cea a Leontii-lor. Aceştia sunt mari proprietari, administratori, constructori care ridică monumente la Bordeaux, Saintes, Agen, în nici un caz scriitori ecleziastici. Cum s-a spus recent, epitaful lui Leontius II este „acela al unui suveran mai mult decât al unui episcop"[3]. Desiderius din Cahors este un prelat activ, însă el rămâne cărturar în manieră antică, fără o înclinaţie specială pentru studiul religios[4]. Singurii episcopi care au o cultură ecleziastică sunt Didon din Albi, căruia un cleric îi dedică o colecţie canonică[5], şi Maurille din Cahors, în legătură cu care Grigore din Tours dă un curios exemplu de exegeză[6]. Dacă trecem în Provenţa, situaţia e mai proastă. După generaţia discipolilor lui Caesarius din Arles (†546), Ciprian din Toulon, Aurelian din Arles, Ferréol din Uzès, nu mai cunoaştem episcopi cărturari. În timp ce cultura laică supravieţuieşte, cum am văzut, până la mijlocul secolului al VII-lea, cultura ecleziastică este aproape inexistentă. Biserica provensală nu mai joacă rolul pe care-l avea de la mijlocul secolului al V-lea şi intră pentru mai multe veacuri într-o perioadă de decadenţă[7].

Zona „conciliară", regiune mai favorizată

Aşadar, regiunile periferice ale Galiei rămân în limitele vieţii intelectuale ale Bisericii. Centrele de studii ecleziastice nu se găsesc decât în Galia Centrală, într-o zonă care nu depăşeşte valea Senei în nord şi Masivul Central în sud. Să remarcăm că această zonă coincide cu harta conciliilor merovingiene. Într-adevăr, prezentând numele oraşelor în care se adună în secolele al VI-lea şi al VII-lea conciliile naţionale, eşti frapat să vezi că acestea sunt cu toatele situate în interiorul unei linii care trece prin Paris, Chalon, Lyon, Clermont[8]. În plus, episcopii care se întâlnesc aici vin mai ales din provinciile Sens, Bourges şi Lyon[9].

Puţin interes pentru teologie şi exegeză

Cantonată într-o regiune bine definită, cultura ecleziastică din Galia se limitează şi ea la anumite genuri. Nici teologia, nici exegeza nu par să-i fi interesat pe clericii merovingieni. Totuşi, Galia cunoscuse erezii[10] şi suferise urmările disputei celor *Trei Capitole*[11]. Conciliile au apărat dreapta credinţă catolică, fără ca acest lucru să provoace controverse aşa cum s-a întâmplat în Italia şi în Spania. Indiferenţa episcopilor nu se poate explica printr-o necunoaştere a tradiţiei Părinţilor Bisericii. În scriptoriile bisericeşti, se copiază într-adevăr lucrările patristice. Manuscrise ale lui Ieronim, Augustin, Origene, Hilarius, Eucher etc., au ieşit din atelierul episcopal de la Lyon. Totuşi, episcopii

din acest oraş nu se dedică studierii dogmelor sau Scripturii[12]. Cei pe care-i cunoaştem sunt administratori sau constructori, în nici un caz savanţi. Însuşi Nizier, a cărui viaţă a povestit-o Grigore din Tours, nu apare ca un cleric cărturar[13]. Episcopii de Lyon nu sunt decât colecţionari de manuscrise frumoase sau atelierul copiştilor nu are legătură cu Biserica? Această nepotrivire ne pare îngrijorătoare, nu pentru viitorul scrierilor sacre, deoarece va veni o zi în care manuscrisele vor fi folosite, ci pentru prezent.

La nord-vest de Lyon, în Burgundia, Autun, Auxerre sunt centre de studii religioase pe care le însufleţesc, la sfârşitul secolului al VI-lea, episcopul Syagrius şi discipolul său, Aunaire. Printre episcopii merovingieni, ei sunt singurii care întreţin relaţii neîntrerupte cu papii[14]. În plus, ei sunt în legătură cu Spania şi cu Africa bizantină[15]. În pofida acestor avantaje, producţia ecleziastică a oraşelor din Burgundia se limitează la hagiografia în versuri şi în proză şi la elaborarea de colecţii canonice[16]. Episcopii Galiei nu sunt decât jurişti, poeţi şi hagiografi. Originea socială şi educaţia lor explică această atitudine.

Episcopi jurişti

Într-adevăr, cei mai mulţi dintre ei au ajuns la episcopat după ce au fost funcţionari regali. Sunt rari clericii care ajung la demnitatea episcopală, observă cu amărăciune Grigore din Tours[17]. Regii preferă să aleagă oameni capabili să administreze diocezele şi să colaboreze cu comiţii[18]. Drept urmare, episcopii îşi păstrează obiceiurile de judecători şi de legiuitori. Canoanele conciliare fac de mai multe ori aluzie la *Lex romana*[19], iar stilul lor păstrează sobrietatea şi concizia lucrărilor juridice din Antichitate[20].

În plus, proveniţi din aristocraţie, episcopii au primit o cultură literară în care erudiţia, poezia, retorica ocupau primul loc.

Erudiţi

În Biserica merovingiană se citeşte Biblia şi se cunosc cel puţin unele cărţi[21], dar se consideră textul sacru un text clasic ca oricare altul, cu care trebuie să-ţi hrăneşti mai mult memoria decât spiritul şi inima. Când Grigore din Tours face elogiul episcopului Maurille din Cahors, scrie: „A fost instruit în mod remarcabil cu scrierile Sfinte, astfel încât recita pe dinafară şirul diverselor generaţii care sunt înfăţişate în Vechiul Testament, ceea ce e greu de reţinut“[22]. Iată ce se reţinea din studiul scripturistic, un tablou genealogic al familiilor regale ale lui Israel. Când Grigore ne spune că unul dintre clericii din Tours este „*eruditus in spiritualibus scripturis*“ („erudit în scrierile spirituale“)[23], putem crede că este vorba mai mult de erudiţie biblică decât de ştiinţă exegetică. Grigore din Tours, care totuşi primise o educaţie clericală, are şi el o cultură

mai mult literară decât ecleziastica, singurul tratat exegetic pe care l-a compus este un comentariu asupra Psalmilor, din care nu mai avem decât titlurile[24]. Trebuie oare să regretăm acest lucru, când constatăm că el îi cunoaşte mai bine pe Sulpicius Severus şi pe Prudenţius decât pe Ieronim şi pe Augustin[25]? Când caută să demonstreze adevărul credinţei catolice în opoziţie cu erezia, el nu face decât să îngrămădească citate biblice[26]. În plus, asemeni colegului său Nicetas din Trier, Grigore crede mai mult în virtuţile miracolului decât în reuşita unei demonstraţii dezvoltate[27]. Biblia este considerată un depozit din care se extrag citate mai mult sau mai puţin potrivite cazului avut în vedere.

Poeţi

De altfel, clericii cărturari trebuie să fi fost de acord cu Fortunatus, găsind textul Bibliei prea comun[28] şi preferând versiunea poetică pe care o făcuse Iuvencus şi continuatorii lui. Opera lui Arator pătrunsese în Galia, dar Prudentius şi Sedulius erau încă citiţi aici. Pe acesta din urmă, după cum am văzut, a vrut să-l imite regele Chilperic când şi-a compus imnurile[29]. Poemele lui Fortunatus, care amestecă temele de inspiraţie păgână şi creştină[30], nu sunt numai bine primite, ci şi imitate de către episcopii Felix din Nantes, Bertram din Bordeaux, Sulpicius din Bourges[31]. Să prezinte adevărul creştin sub o formă plăcută este cea mai mare grijă a clericilor din secolele al VI-lea şi al VII-lea[32].

Episcopilor li se întâmplă ca, reuniţi în conciliu, să-şi expună talentul literar sau erudiţia. Astfel, Grigore din Tours aminteşte că, în timpul Conciliului de la Mâcon (585), episcopul Pretextatus le-a citit colegilor săi nişte *Origines*, compuse în timpul exilului[33]. Unora, spune el, le-au plăcut aceste opere, alţii i-au reproşat că le lipseşte arta[34]. Conciliul se transformă într-o academie de cărturari, în care este judecată atât tehnica literară cât şi calitatea religioasă a unei scrieri. Tot în această adunare, un episcop, care are fără îndoială o înclinaţie deosebită pentru *quaestiones*, le pune episcopilor o întrebare care neliniştise şi alţi cărturari înaintea lui: poate femeia, creată de Dumnezeu, să fie numită *homo*[35]? Clericul merovingian rămâne eruditul care era în tinereţe şi-i place să-şi arate cunoştinţele. Astfel, într-o altă adunare conciliară, un cititor al lui Seneca strecoară într-un canon o expresie ce i se atribuise moralistului roman[36].

Retori

Fideli tradiţiilor culturii literare profane, clericii merovingieni excelează în *Viaţa* sfinţilor, „roman de succes în epocă“[37]. O bună *Viaţă*, trebuie să se supună legilor genului panegiric aşa cum le cerea retorica: studierea mediului în care a trăit eroul, a educaţiei lui, a calităţilor sale spirituale, a faptelor sale, a prestigiului său[38]. Stilul elogiului trebuie să fie îngrijit şi revăzut de o a treia persoană[39].

Dar anticii trebuiau să se supună și unei reguli a genului hagiografic, simplitatea formei. În prefețele lor, ei își opun *rusticus et plebeius sermo* („vorbirea țărănească și plebeiană") frumosului stil al cărturarilor (*scolastici*)[40], iar Fortunatus însuși, scriind *Viața Sfântului Aubin*, acceptă, din supunere, rusticitatea, pentru a fi înțeles de popor[41]; se știe că el face aici un adevărat efort pentru a lupta împotriva stilului său obișnuit. Lui Grigore din Tours îi este mai puțin greu să scrie simplu. Însă el e în permanență preocupat de judecățile pe care literații le vor face în legătură cu opera sa, și iese în întâmpinarea viitoarelor atacuri justificându-se: el n-a trecut prin școală, el aduce materiale pe care le vor relua alții pentru a trage foloase mai mari[42]; în sfârșit, argument decisiv, un înger i-a poruncit să scrie în pofida rusticității lui, căci pentru Dumnezeu „simplitatea neprihănită este mai presus de subtilitățile filosofilor"[43]. Când e vorba de stilul lor, clericii țin mereu seama de judecata cărturarilor și nu vor să-i dezamăgească. În secolul al VII-lea, un anonim încă îi cere predicatorului să nu pară lipsit de claritate poporului, însă totodată să nu-i supere pe literați printr-un limbaj prea necioplit[44]. Suntem departe de poziția rigoristă a lui Caesarius din Arles și a discipolilor săi.

Episcopii fideli culturii clasice

Contrar acestora din urmă, clericii merovingieni nu renunță la cultura clasică pe care au dobândit-o în timpul vieții laice și nu se „convertesc" la o cultură exclusiv religioasă. Nici un text canonic nu opune cele două formații. Grigore din Tours, am văzut mai sus, chiar a căutat să-și umple lacunele din perioada de început a educației sale[45]. Pare de dorit ca un episcop să aibă o bună instruire profană, deoarece el îi reproșează unui cleric din Clermont „că nu cunoaște nici literatura ecleziastică, nici literatura seculară"[46]. El consideră normal ca urmașii săi să studieze artele liberale: „Dacă tu episcop al Domnului, ai studiat cele șapte arte ale lui Martianus Capella etc.", scrie el în încheierea *Istoriei* sale[47].

Cultura religioasă a clericilor merovingieni este, așadar, mai puțin săracă decât se spune de obicei. Dar este o cultură exclusiv literară, care o amintește pe aceea a clericilor italici de la începutul secolului al IV-lea. Rămânând fideli tradiției culturii creștine clasice, ei n-au văzut necesitatea stringentă de a adopta noul tip de formație, ale cărei principii le definiseră călugării. Vom vedea mai târziu dacă această atitudine conservatoare a influențat organizarea școlilor bisericești.

B. În Spania

Cultura religioasă a clericilor spanioli, de la mijlocul secolului al VI-lea până în primul sfert al secolului al VII-lea, e în plină înflorire. Totuși,

aproape în întreg secolul al VI-lea, Biserica suferise de pe urma persecuției ariene, persecuție fără îndoială mai mult sau mai puțin violentă, dar care împiedica în mod inevitabil viața bisericească. Începând din 589, data convertirii oficiale a regelui arian Reccared, Biserica catolică a căpătat drept de cetate. Acest important eveniment istoric a eliberat Biserica și i-a îngăduit să se organizeze ca putere pământească și politică. Gândirea religioasă a luat atunci un nou avânt. Trebuie așadar, contrar uzanțelor, să amintim caracteristicile culturii religioase spaniole înainte și după 589[48].

Cultura religioasă până în 589, cultură „angajată"

La mijlocul secolului al VI-lea, cultura ecleziastică din Spania este, cum s-a văzut, superioară culturii altor Biserici din Occident[49]. Însă erezia ariană nu capitulează. Dimpotrivă, regii ar fi vrut să completeze unitatea politică a regatului printr-o unitate religioasă și urmărea abjurarea clericilor catolici. Leovigild convoacă în 580, la Toledo, o conferință, la care se înfruntă episcopi catolici și arieni, însă nu poate impune erezia întregului regat. Cel puțin Spania centrală pare să fie bastionul arianismului. Din nefericire, dacă bănuim activitatea episcopilor arieni și cultura laicilor vizigoți[50], nu putem împinge mult mai departe cercetarea noastră, deoarece toate textele referitoare la arianism au fost distruse[51].

Rezistența catolică s-a organizat în regiunile periferice ale regatului. La est, orașele de pe litoralul mediteranean au episcopi remarcabili prin scrierile lor, precum Eutropius din Valencia (†589), Severus din Málaga, Licinianus din Carthagena (†603). Din acest ultim oraș a provenit Sfântul Leander, unul dintre artizanii convertirii regelui Reccared. Când se instalează la Sevilla ca abate, apoi ca episcop (584), el face din acest oraș un centru religios important. La vest, Mérida este teatrul controverselor dintre arieni și catolici. În sfârșit, la nord-vest, o dată cu episcopul Martin, apostol al suebilor (566), Braga devine metropola religioasă a Lusitaniei.

Astfel, avem două Biserici ale Spaniei, am putea spune chiar trei, deoarece, din 555, bizantinii ocupă sudul peninsulei, de la Dianium la Lacobriga[52]. Licinianus din Carthagena, care apare ca episcop bizantin, va muri la Constantinopol pe la 653. În acest oraș, s-a stabilit pe la 580 Leander și s-a împrietenit cu viitorul papă Grigore cel Mare. Influența greacă în Spania depășise, am văzut, hotarele provinciilor bizantine[53]. Grecii Paulus și Fidelis au ajuns episcopi de Mérida[54], iar tânărul Ioan din Biclar și-a părăsit orașul natal, Santarem, ca să se ducă să-și facă studiile la Constantinopol[55]. Braga, în pofida poziției sale mai nordice, primise, de multă vreme, orientali. În secolul al V-lea, un oriental îi convertise pe suebi la arianism; în secolul al VI-lea, panoni-

cul Martin, fost călugăr din Palestina, îi face să redescopere catolicismul. Acesta aducea cu el o colecție de canoane grecești, punându-l pe unul dintre discipolii săi să le traducă în latină[56]. Poate că adusese cu el artiști care au lucrat la Braga și în abația lui de la Dumio[57]. Astfel, influența bizantină a contribuit la îmbogățirea culturii religioase a Bisericii din Spania.

Înaintea acestei perioade, clericii și-au consacrat lucrările mai ales apologeticii, deoarece trebuia apărată dogma catolică. Erezia ariană, pe care au combătut-o Leander, Masona din Mérida, Licinianus din Carthagena, Severus din Málaga[58], nu era singura primejdie. În Betica, bonosienii, în Galicia, neopriscilienii continuau să aibă adepți[59]. În Levant, Licinianus din Carthagena și Severus din Málaga au luptat împotriva clericilor care susțineau materialitatea sufletului, cum se făcea încă în Provența la sfârșitul secolului al V-lea[60]. Tratatul lui Licinianus *De anima*, care se inspiră din lucrarea clasică a lui Claudius Mamertus, arată că episcopul de Carthagena avea o formație filosofică demnă de cinste, ceea ce nu era deloc un lucru obișnuit în epocă. Dar, ca în Italia secolului al VI-lea, dobândirea unei culturi filosofice nu era fără risc. Licinianus, care poate se interesa în mod deschis de credințele astrologice pe care le reînviase neopriscilianismul, a fost acuzat pentru faptul că credea că astrele erau spirite raționale și a trebuit să se apere în fața lui Grigore cel Mare[61].

Clericii pe care tocmai i-am citat rămân în contact cu literatura antică și sunt ușor de evidențiat în operele lor reminiscențele unui autor clasic sau ale altuia: episcopul Martin din Braga completează operele lui Seneca pentru a-l instrui pe regele sueb Miro sau pe episcopul de Orense cu principiile moralei stoice[62]. În discursul pe care l-a pronunțat Leander din Sevilla, la sfârșitul celui de-al treilea Conciliu din Toledo în 589, se găsesc multe caracteristici împrumutate de la retorica antică[63].

Cultura religioasă după victoria catolicismului

Acest mare conciliu care ia act de convertirea vizigoților pune capăt unei perioade din istoria Spaniei. El face din Biserica militantă o Biserică triumfătoare și, drept urmare, caracteristicile culturii religioase sunt modificate.

Să constatăm mai întâi o deplasare a centrelor de cultură. Nu le mai găsim pe litoralul mediteranean, ci în interiorul Spaniei. Într-adevăr, pe măsură ce bizantinii sunt împinși spre mare de vizigoți, fostele lor provincii își pierd importanța de altădată. Orașul Carthagena a fost distrus de Sisebut[64], la vest, Mérida suferă o eclipsare[65], iar Braga nu iese din umbră decât în cea de-a doua jumătate a secolului al VII-lea, sub episcopatul lui Fructuosus[66]. Dimpotrivă, trei orașe importante

se găsesc așezate pe un ax care traversează Spania centrală, de la sus la nord: Sevilla, Toledo și Saragosa. Sevilla rămâne marele centru intelectual, cel puțin până la moartea lui Isidor (636); Toledo, devenit metropolă în locul Carthagenei, este reședința monarhiei și a conciliilor naționale; la Saragosa, se succed mai mulți episcopi cărturari, Maximus (†619), Braulio (†656), în așteptarea lui Taio în a doua jumătate a secolului al VII-lea.

O dată cu deplasarea centrelor de cultură, conținutul gândirii religioase se schimbă și el. După victoria catolicismului, literatura este mult mai puțin „angajată“. Sigur, nu toți arienii s-au convertit deodată, iar Isidor din Sevilla e preocupat, în mai multe rânduri, să demonstreze importanța formulei credinței în Sfânta Treime[67]. Pe de altă parte, problema evreiască se pune cu tot mai multă acuitate, iar Isidor compune un *Contra Iudeos* pentru a le respinge propaganda[68]. La aceasta se reduce literatura de opoziție.

„Opera lui Isidor surprinde prin serenitatea și prin optimismul său“, scrie cel mai bun cunoscător al lui[69]. Cărturarii vizigoți contribuie la stabilizarea generală a Spaniei și refac legătura cu un umanism pe care anii de luptă nu-l mai îngăduiau. Isidor, Braulio și discipolii lor îi amintesc, prin diversitatea operelor lor, pe scriitorii din secolul al IV-lea: ei sunt exegeți, teologi, moraliști, dar și poeți, epistolari și muzicieni. În istoria culturii vremurilor barbare, perioada „isidoriană“ apare ca un moment într-adevăr privilegiat[70].

Cum să explicăm această reușită? Prin influența culturii laice? Dacă aceasta ar fi fost singura care ar fi hrănit gândirea ecleziastică, am fi avut, ca în Galia, o cultură religioasă mai ales literară. În plus, clericii cărturari din Spania sunt arareori foști laici. Renașterea studiilor scripturistice și teologice este legată de dezvoltarea școlilor ecleziastice.

II. Școlile parohiale și episcopale în Galia și în Spania

A. Școlile parohiale în Galia

Am văzut cum se organizase, în prima jumătate a secolului al VI-lea, școala parohială[71]. Acest tip de școală s-a generalizat repede, în Galia romană ca și în Galia barbară, căpătând, după caz, aspecte diferite.

Diferitele tipuri de școli

La puțin timp după Conciliul de la Vaison (529), sihastrul Patroclu deschide o școală la Néris. În acest centru termal, care cunoscuse în epoca romană o mare prosperitate, școala publică trebuie să fi dispărut în momentul decăderii orașului. Dar Patroclu nu este, să observăm,

preot al parohiei, ci e un călugăr care se pune în slujba copiilor care vor să învețe[72]. În aceeași epocă, Germanus, viitorul episcop de Paris, se duce, împreună cu un văr, la Avallon pentru a fi instruit de către o rudă a sa, care era cleric aici: aceasta este o școală parohială, instalată într-un *castrum*[73]; la Clermont, Leobard frecventează școala parohială[74]; la Issoire, la începutul secolului al VII-lea, tânărul Praeiectus (Priest) e dat la școală și ia pensiune, pentru masă, la un diacon din oraș[75]. În aceste două localități din Auvergne, școala nu este numai „seminarul“, preconizat de Conciliul de la Vaison, ci un externat în care copiii vin în fiecare zi și unde tinerii laici sunt admiși împreună cu viitorii clerici. Să trecem în Galia de Nord. La Chartres, dacă e să credem *Viața Sfântului Launomar*, târzie ce-i drept, un preot, numit Chinmirus, ar fi ținut o școală, în prima jumătate a secolului al VI-lea[76]. În *castrum Eborium* (Carignan), în jurul anului 550, Sfântul Gaugericus (Géry) și alți copii își încep instruirea clericală[77]. La Lisieux, un preot deschide o școală la cererea episcopului, însă experiența nu durează mult, datorită proastei purtări a profesorului[78]. Chiar dacă episcopul a creat această școală, nu este vorba de o școală episcopală, deoarece, ca în Auvergne, copiii erau externi. Să observăm că toate școlile pe care tocmai le-am citat se găsesc în centre destul de importante, situate pe foste drumuri romane, acolo unde putea exista altădată o mică școală romană.

Controlul episcopului

Preoții care predau sunt controlați de episcopi, am constatat-o la Lisieux. Când școala se află în afara orașului episcopal, episcopul vine s-o viziteze, în timpul turneelor pastorale. La Casignan, hagiografia Sfântului Gaugericus ne face să asistăm la inspecția episcopului de Trier: preotul prezintă copiii care se dedică stării clericale, iar episcopul îl verifică pe unul dintre ei pentru a vedea unde a ajuns cu citirea Scripturii. Băiatul, e vorba de Gaugericus, îi răspunde printr-un verset din Psalmul II. La plecare, episcopul promite să-l facă diacon, cu ocazia unui viitor turneu, dacă atunci cunoaște Psaltirea pe dinafară[79]. Într-o regiune în care clericii erau rari, episcopul avea tot interesul să încurajeze cele mai bune elemente.

Programul de studiu

După cum vedem, studiile încep cu Psaltirea. Copiii probabil că rețineau Psalmii cântându-i și atunci primeau câteva noțiuni de muzică. La Issoire, Praeiectus devenise cel dintâi în cunoașterea sunetelor și a antifoanelor[80]. Apoi, venea vremea studierii Scripturilor și a textelor hagiografice. După toate probabilitățile, numai viitorii clerici se dedi-

cau cântului şi citirii textelor sfinte. Astfel se prezintă programul şcolilor din Galia, aşa cum pot să ni-l înfăţişeze *Vitae sanctorum*[81].

B. Şcolile parohiale în Spania

Din nefericire, pentru a studia şcoala elementară în Spania nu avem asemenea surse, astfel încât aceasta ne este aproape necunoscută.

Începuturile

Singurul text care menţionează micile şcoli din Spania este un canon al Conciliului de la Mérida din 666[82] prin care se permite preoţilor parohi să aducă liberţi la starea clericală, instruindu-i în vederea sfintei slujbe. Această hotărâre, care trebuie să răspundă unei cereri sporite de clerici în parohiile diocezei, nu poate fi considerată actul de naştere al şcolii parohiale. Deja un canon al celui de-al VI-lea Conciliu de la Toledo din 638 îi obliga pe liberţi să-şi înscrie copiii la biserica de care ţineau, pentru a fi instruiţi (*causa eruditionis*)[83]. Începând cu secolul al VI-lea, trebuie să se fi deschis şcoli când s-au organizat parohiile. Episcopii trebuiau să-şi viziteze în mod regulat bisericile, să se îngrijească de starea clădirilor şi de nivelul intelectual al preoţilor[84]. E foarte probabil, deşi textele nu ne spun nimic în acest sens, ca ei să controleze şi şcoala.

Programul

Programul trebuie să fi fost acelaşi ca şi Galia, studierea Psaltirii şi a cântului. O inscripţie de la Mertola îl pomeneşte pe *princeps cantorum* al bisericii[85]. Dacă apropiem această expresie de o definiţie a lui Isidor din Sevilla[86], vedem că este vorba despre un cleric care dirijează psalmodierea şi care, fără îndoială, o predă copiilor.

Şcoala călugărului Valerius

Ca şi în Galia, deschiderea unei mici şcoli trebuia să depindă de prezenţa unui cleric sau a unui călugăr cărturar. Din nefericire, nu putem cita nici un nume înainte de a doua jumătate a secolului al VII-lea. Abia în această epocă vedem cum călugărul Valerius instruieşte nişte copii în sihăstria lui de la Bierzo (Asturia). Aceşti copii urcau aici vara şi coborau iarna la familiile lor care locuiau în vale. Unii ajungeau ca, în şase luni, să ştie pe dinafară Psaltirea, ceea ce părea un tur de forţă. Valerius schimba cărţile pe care le scrisese pentru educarea copiilor pe obiecte uzuale pe care i le procurau familiile acestora[87].

Învăţământul din şcolile parohiale din Galia şi din Spania este, cum vedem, foarte modest. Copiii care voiau să-şi continue studiile clericale trebuiau să se ducă să caute un episcop şi să intre la şcoala episcopală.

Organizarea

Şcoala episcopală, ale cărei începuturi în Galia şi în Spania le-am văzut[88], capătă, în secolele al VI-lea şi al VII-lea, o importanţă pe care nu o avusese până atunci. În Galia, o găsim în vreo douăzeci de oraşe, atât în nord (Vermand, Reims, Paris, Metz, Tongres etc.), cât şi în sud (Bourges, Poitiers, Clermond, Lyon, Périgueux etc.). Textele pe care le avem nu ne vorbesc de o instruire şcolară propriu-zisă, cum e cazul pentru şcolile următoare, ci prezintă într-un loc, tinerii grupaţi în jurul episcopului, iar într-altul pe arhidiacon în funcţia de profesor. Trebuie, aşadar, să studiem şcoala în geneza ei.

Ea este instalată în clădirile episcopiei (*domus ecclesiae*), unde, conform regulii canonice[89], clericii trebuie să trăiască în comun cu episcopul. „Mulţimea tinerilor clerici"[90] care gravitează în jurul episcopului este compusă din nepoţii săi, care uneori devin, la rândul lor, episcopi[91], din fii de preoţi[92], din orfani[93] şi din copiii încredinţaţi Bisericii[94], copii care au fost obiectul unui miracol şi care mulţumesc sfântului patron intrând în slujba lui[95], în sfârşit copii care vin de la şcoala parohială[96]. În general, ei intră în slujba episcopului pe la zece ani, deoarece, cu cât sunt mai tineri, cu atât e mai mare şansa de a fi temeinic formaţi.

Programul

Unii îşi încep cariera ca lector, ceea ce este, o ştim, o veche tradiţie a Bisericii[97]. Ei sunt îndrumaţi de *primicerius lectorum* care-i învaţă să citească textul sacru[98]. La *lectio* se adaugă *modulatio davitica*, cu alte cuvinte cântarea Psalmilor şi a imnurilor[99], învăţare încredinţată unui cântăreţ (*cantor*)[100].

Aşadar, şcoala episcopală relua, perfecţionându-le, învăţăturile deja predate în şcoala parohială.

Enumerând demnitarii din *domus ecclesiae* de la Metz, majordomul palatului, Gogon, îi citează pe arhidiacon, pe mai marele lectorilor, pe cântăreţ şi, în sfârşit, pe notar[101]. Într-adevăr, în şcoala episcopală, unii tineri erau instruiţi pentru a-l ajuta pe episcop în funcţiile sale de administrator. Birocraţia episcopală era importantă, deoarece episcopul elibera titluri de hirotonisire, scrisori pentru clericii plecaţi în călătorie, pentru săraci şi pentru foştii prizonieri şi punea să se redacteze acte de vânzare şi testamente. În general, el păstra copia scrisorilor pe care le primea, punând să fie trecute în notele tironiene, apoi le depozita în arhive[102]. Avem câteva nume de notari episcopali care, ca şi cei ai lui Caesarius din Arles, trebuie să fi îndeplinit din tinereţe rolul de secretari[103].

În afara acestui învățământ strict profesional, tinerii trebuiau să fie inițiați în „scrierile sacre". Textele ne vorbesc de *sacrae litterae*, *divina scientia*, *doctrina ecclesiastica*, *spiritualis scriptura* fără să precizeze mai mult. Aceste expresii înseamnă fără îndoială citirea Scripturii, *Faptele martirilor*, *Viețile sfinților*. În ce chip erau explicate aceste texte? Nu știm, totul depinzând de știința profesorului. În general, episcopul îi încredința arhidiaconului sarcina de „*clericorum doctor*" („învățătorul clericilor"). Așa stau lucrurile la Poitiers, Nîmes, Rodez, Bourges, Paris și Clermont[104]. Episcopul putea uneori să se îndrepte el însuși spre școală, precum Aregius din Gap, care se ocupă cu grijă de instruirea celor care-i erau încredințați[105]. Se întâmplă, de asemenea, ca el să atragă un laic de mare renume, pentru a-l aduce în școală. Astfel, Sulpicius, venit de la curtea regelui, a avut, prin predarea lui, un asemenea succes la Bourges, încât episcopul i-a cerut regelui îngăduința să-l facă preot[106].

Învățământul oferit de acești profesori este exclusiv religios. Nici un episcop nu pune să se predea artele liberale[107]. Clericii, a căror cultură profană am remarcat-o, au dobândit-o în afara școlii episcopale, ori, ca tânărul Attalus, înainte de a fi încredințați unui episcop[108], sau, ca Grigore din Tours, după ce au ieșit din școala clericală[109].

Așa cum o cunoaștem, educația primită la școala episcopală nu e câtuși de puțin diferită de cea oferită la școala parohială. Episcopii cărturari nu au căutat să introducă în școala clericală un program de studii literare. Prin urmare, clerul care nu aparținea claselor aristocrate a avut o cultură limitată și destul de mediocră[110]. Nevoia de clerici i-a făcut pe episcopi tot mai puțin exigenți: în vreme ce Caesarius le impunea viitorilor diaconi citirea de patru ori a Bibliei[111], episcopul de Trier se mulțumea cu cunoașterea pe dinafară a Psaltirii[112].

D. Școlile episcopale din Spania

Organizarea

Trebuie să ne așteptăm să găsim în Spania școli episcopale înfloritoare și un învățământ religios mai dezvoltat. Să remarcăm mai întâi că în acest regat conciliile s-au preocupat de organizarea școlilor. Conciliul de la Toledo din 527 este cel care hotărâse constituirea unor internate de clerici în interiorul acelei *domus ecclesiae*[113]. Conciliile următoare au impus preoților să-și părăsească ocupațiile seculare și să se dedice studiului sub îndrumarea episcopului[114]. Pentru a-i obișnui pe clerici să trăiască în afara vieții seculare, trebuia ca aceștia să fie formați încă din anii primei copilării, iar părinții lor erau îndemnați să-i încredințeze de timpuriu bisericii catedrale. *Liber Ordinum* ne-a păstrat rugăciuni rostite pentru copilul care primea tonsura când intra în biserică[115] și pentru acela care intra în școala episcopală. Această

distincție ne permite să spunem că niște copii foarte mici deveneau clerici înainte de a fi de vârstă școlară. De fapt, *Viața Părinților din Mérida* ne prezintă *pueruli* („copilași“) care nu știu încă literele, dar care, sub îndrumarea unui *prepositus*, îndeplinesc un serviciu liturgic[116]. Drept urmare, ei trebuiau să fie instruiți și să urce, mai mult sau mai puțin repede, treptele ordinelor. Ajunși adolescenți, ei sunt supravegheați îndeaproape și, așa cum cere cel de-al 4-lea Conciliu de la Toledo din 633, sunt încredințați unui cleric mai în vârstă și adunați în aceeași clădire[117]. Cei ce fuseseră verificați aveau mai târziu chilii personale, ca în mânăstiri: când era tânăr seminarist, la Palencia, Fructuosus, viitorul episcop de Braga, avea o locuință (*habitaculum*) și câțiva tineri în slujba sa[118].

Ca în Galia, arhidiaconul se ocupă, între alte îndeletniciri, de îndrumarea tinerilor clerici. La preluarea funcției, episcopul îi înmânează o nuia și-i amintește că trebuie să fie prudent în vorbe și bogat în știință[119]. Ei îi are în subordine pe *prepositi* și pe *seniores*, despre care am vorbit mai sus, și este secondat de *primiclericus* sau *primicerius* care „instruiește grupul de clerici prin cuvântul lui“[120].

Ce știm despre această instrucție? După un hagiograf deja citat, episcopul de Mérida l-a făcut pe nepotul său să învețe în câțiva ani slujba bisericească și întreaga „bibliotecă a divinelor Scripturi“[121]. Astfel, ca și în Galia, studiile sunt de două feluri, practice și teoretice.

Studiile

Mai întâi trebuie învățată citirea textelor liturgice și cântatul lor. Isidor din Sevilla a făcut câteva precizări despre instruirea tinerilor lectori: ei trebuie să știe destulă gramatică pentru „a înțelege, fără punctuație, unde se termină un grup de cuvinte, unde rămâne fraza încă în suspensie, unde se încheie în cele din urmă sensul“[122]; lectorul trebuie să aibă o voce limpede și naturală, un gest sobru, ca să nu vorbească ochilor noștri, ci inimii și urechilor“[123].

Despre învățarea cântului nu știm prea multe. O inscripție din Sevilla, care se pare că apărea pe frontispiciul acelei *scola* catedrale, îl invită pe cel care „vrea să cugete la laudele și cântările lui Cristos să se dedice unor studii temeinice“[124]. Isidor, în lucrarea deja citată, dă câteva informații despre alimentația pe care trebuie s-o aibă *cantores*, pretinde ca vocea să fie „cântătoare, dulce, limpede, ascuțită și cu o inflexiune potrivită cu sfânta religie“[125]. Dar nu ne spune nimic despre ucenicia muzicală. Totuși, pe vremea lui, muzica joacă un rol important în liturghie. Leander din Sevilla, Ioan din Saragosa, Conantius din Palecia, autor de melodii sacre[126], au contribuit la formarea fondului muzical vizigot, din care nu ni se mai păstrează nimic, deoarece, cum spune Isidor, „sunetele pier pentru că nu se pot scrie“[127]. Într-adevăr, notația muzicală a grecilor nu fusese încă înlocuită cu

tehnica nouă. Studierea teoretică al muzicii era părăsită în favoarea învățării practice a unei arte muzicale în care cântarea ocupa primul loc[128].

Alături de lectori și de cântăreți, îi găsim, ca în Galia, pe tinerii notari, care, sub îndrumarea lui *senior scribarum*, lucrează în birourile episcopale[129]. Stenografia pe care o menționează Isidor în *Origines* rămânea o tehnică familiară unor clerici care, în timpul conciliilor, făceau darea de seamă asupra dezbaterilor[130].

De la clericul care trece de ordinele minore și se dedică preoției, se cere mai mult. Cel de-al 8-lea Conciliu din Toledo (653) precizează că acesta trebuie să știe toată Psaltirea, cântecele, imnurile și ritualul botezului[131]. Pentru ca preoții de țară să nu uite aceste precepte, li se dă, în ziua hirotonisirii lor, o cărticică (*libellus officialis*), „ca, prin ignoranța lor, să nu aducă vreun prejudiciu divinelor sacramente", deoarece „ignoranța este mama tuturor greșelilor și trebuie să fie evitată mai ales la un preot al Domnului"[132]. E ușor de imaginat că manualul conținea rezumatul acelui *Ordo* episcopal[133]. Preotul nu trebuia să se despartă de el, iar, după moartea lui, i se punea în coșciug[134].

Educația profesională a clericilor este însoțită de o formație doctrinară, pe care o cunoaștem destul de prost. Cu siguranță, erau rari preoții care, ca și Fidelis din Mérida, învățaseră întreaga Biblie[135]. Un diacon instruit, autorul lucrării *Vitas sanctorum patrum emeritensium* („Viețile sfinților părinți din Mérida"), nu cunoaște doar Psalmii; dimpotrivă, el citează de mai multe ori texte hagiografice[136]. *Viețile sfinților* și *Faptele martirilor* folosite la liturghie concurau studierea Bibliei[137]. Conciliile din Spania se îngrijeau mai mult decât cele din Galia de organizarea școlilor[138], însă îi lăsau fiecărui episcop sarcina de a-și instrui cum crede clericii.

Clerul spaniol e posibil să fi fost mai instruit decât cel din Galia, iar preoții analfabeți se poate să fi fost pedepsiți cu mai multă severitate. Conciliul de la Narbonna din 589 hotărăște să li se taie subsidiile până ce învață literele și, dacă refuză, să fie închiși într-o mânăstire[139]. Dar să nu ne facem prea mari iluzii despre nivelul intelectual al clericilor. Conciliile de la Toledo și Braga îi invită pe episcopi să supravegheze de aproape prestația preoților, inclusiv modul cum oficiază botezul[140].

În formația pe care o primesc clericii la școala episcopală, disciplinele seculare nu apar niciodată. Isidor dorea ca lectorii să studieze gramatica, însă este o dorință pe care o formulează când constată greșelile pe care le fac aceștia. Diaconul din Mérida, despre care am vorbit mai sus, nu i-a citit pe autorii clasici. Eleganța stilului său provine din folosirea clausulelor metrice, întrebuințare obișnuită la autorii ecleziastici. Ca și în Galia, artele liberale nu au acces în școlile episcopale, iar judecățile optimiste ale istoricilor spanioli, chiar recente, nu par să aibă nici un temei[141].

Școala episcopală, străină formării marilor episcopi cărturari

Constatăm, așadar, că școlile clericale din Galia și Spania sunt organizate pe aceleași principii și urmează aceleași programe. Învățământul clerical este mai ales un învățământ profesional. Cum să explicăm atunci cultura episcopilor cărturari care au făcut faima bisericii vizigote: Leander, Isidor, Braulio și discipolii lor? Studiind școala care i-a format și care nu e neapărat aceea care este organizată pe lângă catedrală, ci aceea din mânăstire. Într-adevăr, cea mai mare parte a episcopilor spanioli sunt foști călugări. În secolul al VI-lea, îl putem cita pe Martin care a condus abația de la Dumio, „Lérins-ul galician"[142]; Vicentius din Huesca (576), crescut la mânăstirea de la Asan[143]; Ioan din Biclar, abate la Gerona înainte de a fi episcop în acest oraș[144]; Eutropius din Valencia, discipol al lui Donatus, abate la Servitanum[145]; Leander, abate la Sevilla. La sfârșitul secolului al VI-lea, Isidor, care a fost fără îndoială instruit în mânăstirea pe care o conducea fratele său Leander[146]; la începutul secolului la VII-lea, Renovatus, episcop de Mérida, vine din mânăstirea Cauliana[147]. Stagiul monastic nu este o regulă, însă devine un obicei. Foști laici promovați episcopi, precum Helladius și Ildefons din Toledo, sau Teudisclus din Lamego, au trecut prin mânăstire înaite de a li se acorda funcția episcopală[148]. Când, pentru a obține un episcopat, concurează candidații călugări și cei care vin din clerul secular, cei dintâi au mai multe șanse de reușită[149]. În vecinătatea celor patru mari orașe, Sevilla, Toledo, Mérida, Saragosa, sunt construite mânăstiri importante (*Honoriacense*, Agali, Cauliana, Sfânta Eugracia) care întrețin relații strânse cu bisericile catedrale.

Astfel, ce dorea Grigore cel Mare pentru Italia la sfârșitul secolului al VI-lea[150] este realizat în Spania: din monahism provine elita clerului secular. Pentru a înțelege izbânda perioadei isidoriene, trebuie să studiem școala monastică.

III. Educația monastică în Galia și în Spania

Comparația între cele două regate ne va îngădui să apreciem mai bine bogăția culturii monastice din Spania. În timp ce activitățile intelectuale ale monahismului din Galia au, înaintea venirii irlandezilor, un obiectiv foarte limitat, în Spania se dezvoltă adevărate centre de cultură religioasă.

A. În Galia

În Galia monahismul a cunoscut în secolul al VI-lea o mare dezvoltare deoarece, pe la 600, trebuie să fi existat cel puțin două sute de mânăstiri[151]. Cu siguranță, toate aceste mânăstiri nu erau aziluri de sănă-

tate și de cultură: aici erau închiși surghiuniții, prizonierii politici, copiii fără vocație, ceea ce nu era menit să contribuie la dezvoltarea intelectuală și spirituală a călugărilor[152].

Tradiția leriniană se menține

Însă nu toate aceste așezăminte au cunoscut asemenea abuzuri sau cel puțin au găsit în propriile reguli forța de a neutraliza acțiunea acestor pseudo-călugări.

Am văzut cum spiritul lerinian însuflețea mânăstirile din Galia meridională la începutul secolului al VI-lea[153]. Drept urmare, discipolii lui Caesarius, Ferréol și Aurelian episcop de Arles, s-au inspirat din regulile lui Caesarius când au întemeiat mânăstiri, iar autorul necunoscut al *Regulii lui Paulus și Stephanus* a făcut la fel[154]. Tradiția monahismului provensal a fost reluată în Galia Centrală de către ctitorii din a doua jumătate a secolului al VI-lea. Când Arcadius face din casa familiei sale o mânăstire, el urmează regulile lui Vasile și ale lui Cassian[155]. La Moutier-Saint-Jean, spiritul lerinian, introdus de Ioan din Réomé (†450), fost călugăr la Lérins[156], supraviețuiește până în vremea în care tânărul Sequana a citit *Collationes* și *Institutiones*, adică operele lui Cassian[157]. La Autun, călugării urmează regulile lui Antonie și Vasile[158], iar Droctoveus a impus aceste cutume la Saint-Vincent-de-Paris, când a ajuns abate aici[159]. În aceste condiții, educația monastică din Galia nu se va deosebi mult de cea pe care o cunoaștem deja. Regulile provensale, ulterioare lui Caesarius, îi cer călugărului să știe să citească și să cunoască Psaltirea[160], prevăd citirea Regulii sau a *Faptelor martirilor* la masă și în intimitate[161]. În mânăstirea lui Ferréol, călugării care nu lucrează pământul, copiază și împodobesc manuscrise în *scriptorium*[162]. *Regula lui Paulus și Stephanus*, mai precisă decât celelalte, ne face să pătrundem în școala monastică: vedem aici mici grupuri de copii, încredințați unui *dictator* („cel care dictează"), care e răspunzător de instruirea lor[163].

La Tours, sau mai degrabă la Marmoutier, de cealaltă parte a Loarei, călugării rămân credincioși preceptelor Sfântului Martin. Astfel, Leobard fabrica pergament și copia manuscrise pentru a scăpa de gândurile rele[164]. În plus, el medita asupra Psalmilor și a cerut să-i fie aduse de către Grigore din Tours *Viețile Părinților, Instituțiile* lui Cassian și „tot ce trebuie să existe în chilia unui monah"[165]. *Viața Sfântului Martin* era și ea textul preferat al călugărilor, care o păstrau până și sub saltea pentru a o pătrunde în timpul nopții[166].

Cunoaștem destul de puțin mânăstirile din Galia de Nord, înainte de venirea irlandezilor, însă cele câteva mărturii pe care le avem relevă o cultură de tip ascetic: la Perche, Leobinus (†556) întemeiază o mânăstire, după ce a făcut un stagiu la Lérins și la Arles. Biografii săi îl prezintă ca pe un lector neobosit zi și noapte[167]. La Saint-Loup-de-Troues

şi la Maine, călugării sunt „instruiţi în literatură sacră şi disciplina monastică"[168]. Chiar cei care îi imită pe asceţii orientali şi manifestările lor cele mai ieşite din comun ţin să aibă o cultură elementară. Astfel, stilistul longobard Vulfilaic, care se aşezase pe o coloană, la Carignan, în Ardennes, şi monahii de care ne vorbeşte Grigore din Tours meditează asupra textelor sacre[169].

Fie că urmează tradiţia leriniană, fie că încearcă să respecte un fel de viaţă oriental, călugării din Galia merovingiană au un minimum de cultură ecleziastică. Citirea Sfintei Scripturi este recomandată de reguli şi de concilii: pariem că monahul nu trece de aceste recomandări.

Cazul special al mânăstirii Sainte-Croix-de-Poitiers

Singura mânăstire deschisă unei culturi literare şi umaniste este Sainte-Croix-de-Poitiers, însă acesta este un caz neobişnuit. Ctitoria Sfintei Radegunde urma, îmblânzind-o, Regula lui Caesarius; se practica jocul de zaruri, se făceau băi, bărbaţii aveau acces în schit[170] şi acest liberalism explică în parte tulburările care au urmat morţii Radegundei. În plus, prezenţa la Poitiers a poetului Fortunatus a făcut să pătrundă cultura seculară în interiorul mânăstirii. Radegundei şi abatisei Agnes le plăcea să primească poeme de la Fortunatus, iar Radegunde scria ea însăşi[171]. Caesaria, stareţă la Arles, ţinută poate la curent cu aceste schimbări lumeşti, temându-se în scrisoarea ei către Radegunde să nu se uite studierea Scripturii la Poitiers, recomandă citirea textelor sacre, „adevărate podoabe ale sufletului"[172].

Monahiile erau cu atât mai instruite cu cât proveneau, în general, din mediile aristocrate sau regale. Una dintre ele, Baudinivia, autoare a unei *Vita Radegundis*, scrie corect în latină şi ştie să profite de modelele hagiografice[173]. S-ar putea atribui mânăstirii Sainte-Croix o scrisoare scrisă de o călugăriţă, dar care ne-a parvenit fără nume şi fără dată. Într-adevăr, stilul ei afectat este apropiat de cel al lui Fortunatus şi al contemporanilor lui. După ce face elogiul erudiţiei biblice a corespondentei sale, o altă monahie, încheie: „Doresc ca rădăcinile simţurilor mele să fie adesea acoperite de coşuri de bălegar, adică de rodnicia cuvintelor tale"[174]. Cultura de la Sainte-Croix-de-Poitiers o aminteşte pe cea a clericilor merovingieni pe care i-am pomenit mai sus. Această mânăstire nu este un centru de studii sacre, cum întâlnim în Italia în aceeaşi perioadă, şi cum vom găsi în Spania.

B. În Spania

Monahismul spaniol suferise şi el influenţa orientală; în Galicia, în Asturia, în Insulele Baleare, călugării trăiau la fel ca asceţii din pustiu[175]. Însă, în afară de aşezările monastice izolate, există, pe lângă marile oraşe, importante mânăstiri de unde provin marii episcopi cărturari[176].

Datorită regulilor și biografiilor unor călugări, putem să ne imaginăm care era viața intelectuală din aceste mânăstiri.

Studierea Bibliei

Cultura sacră pare cu mult mai temeinică decât în Galia. Leander din Sevilla, în *Regula* scrisă pentru sora lui, Florentina, prevede că monahia se va ruga și va citi neapărat; ea va trebui să evite lectura carnală a Vechiului Testament pentru „a extrage din adevărul istoriei sensul inteligenței spirituale“[177]. E posibil ca *Moralia in Iob,* pe care le trimisese Grigore cel Mare lui Leander să fi fost studiate în mânăstire. Pentru a-și aprofunda cunoașterea Vechiului Testament, Florentina i-a cerut fratelui său Isidor tratatul intitulat *De fide catholica contra Iudeos* („Despte credința catolică împotriva iudeilor“)[178].

Isidor e mai exact decât fratele său Leander când vorbește despre munca intelectuală a călugărilor: călugării, spune el urmându-l pe Sfântul Augustin, trăiesc rugându-se, citind, discutând între ei[179]. În *Regula* scrisă fără îndoială pentru mânăstirea din Sevilla, el prevede trei ore de lectură pe zi și un moment în care frații reuniți vor putea medita sau discuta probleme referitoare la textul sacru[180]. Abatele, întrebat de călugări, explică în fața tuturor sensul pasajului dificil[181]. Călugării trebuie să împrumute cărți în fiecare zi, la prima oră, și să le înapoieze după vecernie[182]. *Sacrarius* le păstrează și le distribuie, împreună cu vasele sfințite și cu ceara.

Studierea cărților profane: primejdia ei pentru simplices

Cultura călugărului spaniol o amintește, așadar, într-un mod mai evoluat, pe cea pe care au cunoscut-o mânăstirile italice, în secolul al VI-lea. Totuși, în Spania, apare un element nou. Plecând de la cărțile pe care poate să le împrumute călugărul, Isidor precizează: „Călugărul să se ferească a citi și cărțile păgânilor și pe cele ale ereticilor. E de preferat, într-adevăr, să nu fie cunoscute preceptele lor periculoase, decât ca, prin cunoașterea lor, să se cadă în vreo capcană a greșelii“[183]. Până aici, în nici una dintre regulile studiate, nu era vorba despre cărțile păgâne, într-atât părea de evident că lectura lor era interzisă. În mânăstirea lui Isidor, cărțile profane au loc alături de cărțile sfinte, iar acest lucru merită analizat.

Că episcopul arată primejdiile la care expune lectura autorilor profani, aici sau în alte pasaje[184], cu siguranță nu înseamnă, cum s-a susținut multă vreme, că Isidor nu a avut nici o înclinație către literatura antică. Întreaga lui operă dovedește contrariul[185]. Dacă-și pune în gardă călugării e pentru că el cunoaște primejdiile acestor lecturi pentru spiritele neexperimentate. Pericolul e cu atât mai mare, cu cât în Spania păgânismul era mai puternic decât în alte locuri.

S-a spus că el supravieţuise mai ales sub forme populare[186]. Însă poate s-a subapreciat influenţa lui asupra mediilor aristocratice. În epoca lui Isidor, teatrul şi reprezentările lui necuviincioase îi atrag încă pe spectatori, printre care şi pe episcop[187]. Termele sunt încă deschise, iar plăcerile băii întreţin cultul trupului[188]. Leander din Sevilla trebuie să le explice călugăriţelor lui că bărbaţii trebuie iubiţi nu pentru că sunt frumoşi fizic, ci pentru că sunt creaturile Domnului[189]. Poezia, pe care cărturarii o citeau în antologii, precum *Antologia latină* care circula pe atunci în Spania, poate încă tulbura inima clericilor şi a călugărilor iar, „sub farmecul unor poveşti frivole, poate împunge spiritul cu strămurarea pasiunilor“[190]. S-a observat că Isidor cita rareori din poeţii antici, în afară de Vergiliu[191]. La uşa bibliotecii sale, o inscripţie invita pe cei scandalizaţi de poeţii păgâni să se întoarcă la adevăraţii poeţi creştini, Avitus şi Sedulius[192]. În sfârşit, citirea păgânilor întreţinea credinţele astrologice, care continuau să aibă adepţi, mai ales în Betica[193]. Mânăstirile urbane nu erau la adăpost de relele păgânismului târziu, mai ales când biblioteca lor conţinea opere păgâne.

Isidor, în pasajul menţionat, îi pune în gardă (*legere caveant* „să se ferească să citească“) pe cei care nu sunt în stare să suporte această lectură. *Regula* era făcută pentru toţi călugării, pentru adulţi ca şi pentru copii, pentru cărturari ca şi pentru *simplices*[194]. Isidor li se adresează acestora din urmă. Cărţile profane erau rezervate călugărilor experimentaţi care căutau, pe această cale, să-şi aprofundeze cultura sacră.

Studierea cărţilor profane: necesitatea ei pentru călugării cărturari

Într-adevăr, deşi nu vorbeşte despre asta în *Regula* sa, acesta este gândul lui Isidor: „Gramaticii sunt de preferat ereticilor, deoarece ştiinţa gramaticilor poate fi folositoare vieţii noastre, numai să te nutreşti cu ea pentru a o folosi mai bine“[195]. În altă parte, el reia imaginea clasică a captivei ce fusese rasă de israeliţi[196], altfel spus artele liberale folosite de creştini. Isidor nu face decât să reia tradiţia Părinţilor Bisericii, de la Tertulian la Augustin, pe care îi admiseseră Cassiodor şi chiar Grigore cel Mare[197]. Ne e uşor să arătăm că aceste principii erau aplicate în marile mânăstiri spaniole. La sfârşitul secolului al VI-lea, la Dumio, Martin din Braga îi făcea pe călugării săi să descopere operele lui Seneca şi avea reputaţia unui mare retor[198]. În 578, Isidor trebuie să-şi fi dobândit primele cunoştinţe literare şi ştiinţifice în biblioteca monastică a fratelui său Leander[199]. La mânăstirea din Saragosa, Braulio se apucă, sub îndrumarea fratelui său, „de studierea disciplinelor seculare“[200]. Pe la 620, abatele acestei mânăstiri a văzut sosind un cleric dornic să dobândească „înţelepciunea“ şi care avea să devină episcopul Eugenius II de Toledo[201]. La mânăstirea din Agali, lângă Toledo, călugărul Eugenius, care a fost şi episcop de Toledo, a fost

instruit de abatele Helladius, ceea ce îi îngăduie mai târziu să-şi uimească prietenii prin cunoştinţele lui ştiinţifice[202]. E posibil ca în această mânăstire consacrată lui Cosma şi Damian, studiile medicale să fi fost şi ele la loc de cinste. În sfârşit, în jurul anului 620, tânărul Ildefons din Toledo găseşte în biblioteca de la Agali cărţile din care să poată dobândi o uimitoare cultură[203].

Educaţia monastică a marilor episcopi din Spania vizigotă explică trăsăturile caracteristice ale operei lor literare. În aceste centre de studii, şi nu în alte părţi, ei au avut acces la autorii Antichităţii. Ajunşi episcopi, au vrut să aibă la ei în *domus ecclesiae* condiţii de lucru identice. Leander, trecând de la mânăstirea din Sevilla la scaunul episcopal, a putut să organizeze centrul de studii pe care l-a dezvoltat ulterior fratele său. Însă e cât se poate de regretabil că Isidor nu a vorbit niciodată de şcoala lui episcopală şi că suntem constrânşi să reconstituim cu greu conţinutul bibliotecii sale[204]. Versurile care împodobesc pereţii *scriptorium*-ului său sunt o sursă preţioasă pentru cunoaşterea conţinutului lăzilor cu cărţi, însă nu ne spune nimic despre organizarea muncii. Dacă vom şti că flecarul e alungat şi că leneşul e pedepsit, nu vom avansa cu nimic[205]. Trebuie să ghicim bogăţia bibliotecii lui Isidor trecând prin opera lui. La Saragosa, Braulio, ajuns episcop, păstra strânse legături cu fosta sa mânăstire, iar *scriptoria* celor două aşezăminte trebuiau să-şi facă servicii reciproce. Datorită corespondenţei lui Braulio, bănuim importanţa bibliotecii episcopale care era vestită la Toledo ca şi la Braga[206]. Când episcopul era întrebat în legătură cu o problemă privind dogma sau liturghia, puteai fi sigur că el va da informaţia bibliografică aferentă.

Marile mânăstiri din Spania şi centrele episcopale care au adoptat acelaşi tip de cultură apar la începutul secolului al VII-lea, drept aşezăminte unice în Occident. Nici în Galia, cum am văzut, nici în Anglia şi în Italia de Nord, cum vom vedea[207], nu există aşezăminte asemănătoare. Ele amintesc centrele de studii pe care le-am întâlnit în Italia de Sud în secolul al VI-lea, la Lucullanum şi Vivarium, şi în Africa.

Mânăstirile africane, modele ale mânăstirilor spaniole

S-a pus întrebarea dacă ctitoria lui Cassiodor nu-i inspirase pe spanioli. Isidor cunoaşte *Instituţiile*, dar nu pare să-i fie necunoscut Vivarium, iar venirea în Betica a unor călugări campanieni sau calabrezi nu e atestată nicăieri. Dimpotrivă, se ştie că, pe la 570, călugării africani care fugeau de distrugerile maurilor sau de persecuţiile bizantinilor s-au instalat în Spania. Unii s-au stabilit în provincia Mérida[208], alţii în împrejurimile Valenciei, la Servitanum. Întemeierea acestei mânăstiri, considerată de cronicari un mare eveniment[209], interesează în mod deosebit istoria culturii. Într-adevăr, călugării conduşi de abatele lor Donatus au adus cu ei o mare cantitate de cărţi şi au făcut din Ser-

vitanum un centru important de studii[210]. Putem judeca acest lucru cel puțin după opera lui Eutropius, discipol și urmaș al lui Donatus, mai târziu episcop al Valenciei, și prin cea a lui Licinianus din Carthagena[211].

Donatus și călugării lui trebuie să fi căutat să reconstituie în Spania un centru de studii de tip african și, dacă ne-ar fi cunoscută cultura monastică africană, am putea avea un element de comparație pentru prezentul nostru studiu. Din nefericire, informațiile noastre referitoare la Africa sunt aproape inexistente după epoca lui Fulgentius. În timpul luptelor pe care le-a dus biserica africană împotriva politicii religioase a împăraților, observăm câteva figuri de abați cărturari: în secolul al VI-lea, abatele Petru, unul din marii însuflețitori ai conciliilor de la Carthagena din 525 și 534[212]; în secolul al VII-lea, abatele Thalassius, căruia Maxim Mărturisitorul îi dedică lucrarea *Întrebări cu privire la Scriptură* și care este el însuși scriitor[213]. Fugind de persecuția monothelistă, Maxim vine în Africa și se instalează la Cartagina, unde este bine primit de călugării africani. Printre aceștia se găsea probabil tânărul Hadrian care, mai târziu, a fost abate la Nisida aproape de Neapole, înainte de a deveni unul dintre întemeietorii culturii anglo-saxone[214].

Sosirea călugărilor africani în Spania, care nu este decât un exemplu al relațiilor care au existat mereu între Africa și Peninsula Iberică[215], a jucat cu siguranță un rol important în organizarea centrelor de cultură monastică din Spania.

Călugării din Spania, discipoli al lui Augustin

De altfel, nu erau oare principiile intelectuale ale lui Isidor și ale episcopilor cărturari din Spania, cele pe care le stabilise Sfântul Augustin în *De doctrina christiana*? Sigur, între atitudinea lui Augustin în legătură cu cultura antică și cea a lui Isidor există nuanțe datorate caracteristicilor celor doi scriitori și epocii în care trăiau aceștia. S-a spus că Isidor fusese mult mai timid decât Augustin în creștinarea culturii profane și că, prin opera lui, afirmase valoarea autonomă a acesteia[216]. Totuși, la fel ca Augustin, episcopul de Sevilla socoate necesar să pună disciplinele profane în slujba științei creștine. Capitolul său despre semnele diacritice, a cărui cunoaștere este indispensabilă pentru stabilirea textului sacru, observațiile sale despre tropii ce se găsesc în Biblie rămân foarte augustiniene[217]. Dând Cuvântului biblic și etimologiei sale o valoare sacră, el face legătura cu tradiția iudeo-creștină și deschide un vast domeniu de investigație pentru exegeză[218]. Pe de altă parte, reluând o dorință a lui Augustin și o schiță a lui Eucher din Lyon[219], el compune un *Liber numerorum* care e un adevărat tratat de aritmologie[220]. Fără a face din Isidor întemeietorul acestei arte, să spunem doar că el este cel dintâi, cel puțin după știrea noastră, care a pus la dispoziția exegeților un manual. El unifica tradițiile creștine și profane și dăruia Evului Mediu formule care trebuie să fi avut mare succes. Chiar

în acest spirit, Isidor şi-a compus *De natura rerum*: inspirându-se din lucrările savanţilor păgâni şi creştini, el prezenta clericului cărturar un manual practic care a fost mult răspândit după moartea sa[221].

Exegetul nu este singurul pentru care lucra Isidor. Oratorul creştin putea, datorită lui, să regăsească un stil care, deşi renunţa la formulările ininteligibile ale retoricii profane, rămânea credincios exprimării elegante. Clericii culţi, în Spania ca şi în alte părţi, se fereau de stilul afectat al contemporanilor lor. Martin din Braga, Braulio din Saragosa, diaconul din Mérida critică „spuma pretenţioasă a retorilor", „plăsmuirile întruchipate cu elocinţă", „discursurile ostentative şi încărcate peste măsură"[222]. Chiar ţinând seama de locurile comune clasice, e sigur că aceşti clerici voiau să reacţioneze împotriva unor excese pe care le cunoşteau bine. Isidor din Sevilla, ca şi ceilalţi, preferă, în loc de *verba*, *res* şi se teme că „stilul umflat reflectă un suflet umflat de o aroganţă insolentă"[223]. În dorinţa sa de puritate, de adevăr şi de firesc[224], el regăseşte exigenţele lui Cicero şi Quintilian şi îl respinge pe Fronto. Astfel, la fel ca Augustin în cartea a patra din *De doctrina*, el pune în slujba elocinţei creştine – gândindu-se mai ales la episcopi[225] – o tradiţie clasică de prea multe ori trădată. Pentru el, ca şi pentru contemporanii lui, nu se pune problema de a scrie sau a vorbi neîngrijit, deoarece frumuseţea stilului este, adesea, un garant al adevărului. Când Licinianus din Carthagena vrea să-i demonstreze episcopului de Ibiza falsitatea unei pretinse scrisori căzute din cer, el pune pe acelaşi plan caracterul impropriu al stilului şi falsitatea doctrinei[226]. Am putea crede că-l auzim pe Cassiodor.

Limitele ştiinţei creştine spaniole

Totuşi, într-un domeniu, ştiinţa creştină din Spania rămâne în afara programului augustinian. Studierea limbii graceşti şi ebraice, indispensabile pentru interpretarea textului sacru, nu este încercată: lacună uimitoare, mai ales în Spania, care s-a menţinut multă vreme sub influenţă bizantină şi care avea numeroşi evrei.

Greaca era vorbită încă în sudul Spaniei, însă clericii care o cunoşteau erau rari. La Braga, Martin o predase unuia dintre călugări şi pusese să se traducă *Vitae Patrum* de origine orientală[227]. Ioan din Biclar, care-şi petrecuse tinereţea la Constantinopol, o ştia şi el. Dar Licinianus din Carthagena şi Leander din Sevilla, care stătuseră şi ei în capitala bizantină, nu o ştiau[228]; la fel şi Isidor, cum o dovedeşte opera sa[229]. S-a văzut în acest dispreţ faţă de limba greacă o manifestare a luptei vizigoţilor împotriva bizantinilor. Nu e oare mai degrabă o sărăcire intelectuală, clericii având traduceri şi mulţumindu-se cu ele?

Ei nu încearcă să înveţe nici ebraica. Totuşi, comunităţile evreieşti erau importante în Spania şi trebuiau să reziste persecuţiilor începute de Sisebut[230]. În marile oraşe, sinagogile erau centre de studiu[231].

Chiar fără a avea legături cu exegeții evrei[232], clericii ar fi putut lucra pe manuscrise evreiești; nu se pune însă această problemă[233].

Știința creștină a călugărilor spanioli nu este comparabilă cu aceea a africanilor. Plecând de la principii identice, ei ajung la un rezultat cu mult inferior. În Spania nu s-a născut nici o mare lucrare de exegeză sau de teologie. Marele serviciu pe care Isidor l-a făcut culturii creștine este compunerea de manuale practice care adunau diferite informații cu privire la onomastică, toponimie biblică, aritmologie sau instituțiile Bisericii[234]. La fel cum, atunci când își redactase *Origines*, el adaptase pentru publicul său un *compendium* de cultură clasică, scriindu-și manualele, el prezenta cercetătorului creștin ceea ce trebuia să cunoască în esență pentru a realiza o lectură rodnică a Bibliei[235].

Isidor își dădea seama într-adevăr de nivelul contemporanilor săi[236]. El era destul de lucid pentru a constata că literatura profană și sacră nu găsesc adăpost decât într-un cerc foarte restrâns. Nu toți episcopii din Spania aveau curiozitatea lui Isidor, a lui Braulio și a discipolilor lor, ci erau adesea mai degrabă oameni de acțiune decât savanți[237].

Isidor din Sevilla a încercat cu siguranță să redea clerului pasiunea pentru studiu. Conciliul din Toledo din 633, al cărui animator a fost, s-a ocupat, cum am văzut deja, de organizarea unor școli episcopale[238]. E destul de uimitor, totuși, că acela care a fost numit „cel mai strălucit pedagog din Evul Mediu“[239] nu ne vorbește niciodată despre elevii și despre învățământul său. Când îi pomenește pe clericii din Sevilla, o face pentru a ne spune că aceștia își bat joc de eforturile lui de a reda pronunției latine adevărata sa valoare[240]. Numai prietenii și discipolii săi, Braulio și Ildefons, ne-au lăsat mărturii despre învățământul lui[241].

Astfel, „renașterea isidoriană“ nu a influențat decât câțiva clerici. Manualele pe care le-a compus Isidor nu se adresează decât unei elite. E imposibil de imaginat că a găsit cititori în toate școlile episcopale și monastice. Doar mai târziu, datorită răspândiri manualelor isidoriene, această renaștere își va arăta roadele[242].

Partea a treia

ÎNCEPUTURILE EDUCAŢIEI MEDIEVALE

În vreme ce, îndată după marile invazii, fosta *Romania* îşi păstrase chipul antic, în decursul secolului al VII-lea şi în prima jumătate a secolului al VIII-lea, Occidentul s-a transformat profund. Invazia arabă, care a înghiţit o parte a Imperiului Bizantin şi a atins Europa în 711, nu este singura cauză a acestei evoluţii. Triumful aristocraţiei în Galia, convertirea şi organizarea regatelor anglo-saxone şi longobarde, sosirea misionarilor irlandezi pe continent, emanciparea politică a populaţiei, au făcut ca Occidentul să aibă un aspect deja medieval.

Aceste evenimente au modificat modul de gândire al occidentalilor. În locul culturii antice a apărut, încetul cu încetul, o nouă civilizaţie intelectuală. Secolul al VII-lea a fost perioada de pregătire, ultimele două decenii ale acestui secol şi prima jumătate a celui următor, perioada celor dintâi realizări.

Capitolul I

NOILE ELEMENTE ALE SECOLULUI AL VII-LEA

I. Primele școli creștine în Anglia

A. Cultura în Anglia și în ținuturile celtice la sfârșitul secolului al VI-lea

Dispariția culturii romane în Anglia

De la începutul secolului al V-lea, armatele romane încep să evacueze Britannia; în cea de-a doua jumătate a acestui secol, anglii, iuții și saxonii s-au așezat în locul lor. Timp de două sute de ani, barbarii au înaintat lent, respingându-i pe celți spre vest. La sfârșitul secolului al VI-lea, ei se străduiesc să dizloce frontul celt, separându-i pe britanii din Domnoneum (Devonshire) de cei din Țara Galilor, iar pe aceștia din urmă de frații lor din Lancashire[1]. În timpul acestor două secole, cele mai întunecate din istoria Angliei, urmele civilizației romane dispar treptat. Din lucrările romane nu mai supraviețuiesc decât rețeaua de drumuri pe care o folosește cotropitorul, și câteva monumente din Londra, Lincoln și York[2]. Fortărețele romane dezafectate sunt ocupate de călugări, iar poporul, care a uitat folosirea pietrei de construcție, privește cu uimire ruinele „anticelor așezări ale uriașilor, lăsate pradă distrugerii vremurilor și oamenilor“[3]. Tot ceea ce lega celelalte regate barbare de trecutul roman aici a dispărut.

Într-adevăr, spre deosebire de goți, vandali, burgunzi, germanii care ocupă Britannia nu s-au îngrijit să salveze civilizația romană. Neavând odinioară decât legături superficiale cu Imperiul Roman, așezați într-un ținut slab romanizat, cum puteau ei oare să nu-și păstreze caracterul originar? În perioada ocupației, ei nu par să fi fuzionat cu populațiile celte. Fie le-au absorbit, fie le-au înăbușit, dar nu le-au preluat nici limba, nici religia[4]. De altfel, acest lucru constituie originalitatea și interesul acestor popoare: pentru prima dată în această istorie, găsim barbari pe care nu i-a influențat cultura romană. Însă, în aceste condiții, suntem condamnați să nu știm nimic, sau aproape nimic, despre civilizația lor, înainte de convertirea la creștinism. În absența izvoarelor scrise, trebuie să ne mulțumim, pentru a-i cunoaște, cu descoperirile arheologice[5], sau cu tradițiile culese mult mai târziu.

Menținerea culturii romane în ținuturile celtice

Totuși, influența romană nu dispare total din fosta Britannie. Ea a găsit adăpost în vestul unei linii care se întinde de la Portland la Chester, trecând prin Bath și Gloucester, în regatele bretone care au rezistat extinderii germanice[6]. Greu de știut care era nivelul culturii în toate regatele celtice, la sfârșitul secolului al VI-lea. Cunoaștem mai ales viața intelectuală din Țara Galilor, datorită epigrafiei[7] și hagiografiei[8]. Știm că, în această regiune, latina este încă folosită și destul de corect scrisă, cum o arată inscripțiile bilingve în latină și cu caractere oghamice, sau inscripții exclusiv latine[9]. E posibil ca tradițiile romane să se fi menținut bine mai cu seamă la curtea lui Cadfan, regele din Gwynedd (†625)[10].

Dar, în esență, cultura latină și-a găsit adăpost în Biserică. Această Biserică, creată încă din secolul al IV-lea, a putut să rezite crizei secolului următor și chiar să-și păstreze foarte mult timp uzanțele liturgice diferite de cele de la Roma[11]. În aceste ținuturi fără orașe, instituțiile ecleziastice s-au organizat în jurul mânăstirilor. La fel ca în Irlanda în aceeași epocă, mânăstirile sunt adevărate cetăți conduse de un abate, care poate să fie în același timp episcop (fără excepție), șef de clan și mare proprietar. Sub îndrumarea sa, călugării se dedică unei asceze care amintește de aceea a orientalilor: post continuu, rugăciuni însoțite de multe mătănii sau de brațe în cruce, scufundare în apă rece etc.[12]. Disciplina, așa cum o putem observa din ritualurile de penitență care ne-au parvenit, este riguroasă[13]. Mânăstirile sunt, așadar, mai cu seamă școli de asceză. În secolul al VI-lea, în marile centre galeze, mânăstirea din insula Caldey întemeiată de Sfântul Illtyd, și, la nord, cea de la Bangor Iscoed, călugării studiază textele sacre, ceea ce este conform cu principiile culturii ascetice, așa cum le-au urmat călugării din Lérins și imitatorii lor[14].

Studierea scrierilor clasice în mânăstirile celtice

Originalitatea mânăstirilor galeze constă în locul acordat studiului profan: într-adevăr, biografii Sfântului Illtyd, ai Sfântului Cadoc, ai Sfântului Samson amintesc că acești abați studiaseră diversele discipline ale artelor liberale[15] și le-au predat elevilor lor. Cum au primit aceste mânăstiri tradiția învățământului roman? Această întrebare a căpătat mai multe răspunsuri care, ca urmare a lipsei se surse, nu sunt decât ipoteze. Pentru unii, o seamă de retori de pe continent care fugeau de invaziile barbare ar fi venit să-i instruiască pe celți[16]. Pentru alții, schimburile culturale care au avut loc între Britannia și continent în secolul al V-lea ar fi cauza dezvoltării studiilor în ținuturile celtice[17]. În sfârșit, alții presupun că monahii irlandezi au fost profesorii galezilor[18].

Într-adevăr, în secolul al VI-lea, mânăstirile irlandeze apar ca nişte centre de studiu importante, cel puţin după cele câteva surse latineşti pe care le avem[19]. La Clonard, întemeiată de Sfântul Fireian (†549), la Bangor, întemeiată de Congall (†601), la Derry şi filiala ei, Iona, întemeiată de Colomba (Columcillius), călugării citesc Scripturile şi învaţă computul. Bănuim, datorită lui Columban, care a fost călugăr la Bangor înainte de a se duce să se stabilească în Galia, cum se studia în această mânăstire: sub îndrumarea profesorului său Sinilis, care strălucea în ştiinţa Scripturilor, el scrisese un comentariu al Psalmilor[20]. Pe de altă parte, el a învăţat, fără îndoială prin intermediul gramaticilor latini pe care-i studia, câteva pasaje din scriitorii profani, a căror urmă e uşor de găsit în operele sale[21]. În sfârşit, el a cunoscut savanţi în ştiinţa computului, al căror elogiu îl face într-o scrisoare către Grigore cel Mare[22]. Printre ei, îl putem cita pe Monino Mocan (†610), care ar fi încercat să introducă în Irlanda computul lui Dionisie[23]. Despre studiile făcute la Derry, apoi la Iona, sub îndrumarea lui Colomba fost călugăr de la Clonard, ştim puţine lucruri. Colomba, ne spune biograful său, Adamnan, petrecea multe ore citind şi scriind[24]; dacă imnul *Altus prosator* este opera lui, ea dovedeşte o cultură latină deja avansată[25].

Însă a presupune că profesorii din Irlanda au influenţat mânăstirile galeze nu înseamnă a înlătura problema, deoarece nu ştim cum a pătruns cultura în Irlanda în secolul al VI-lea.

Aşadar, în momentul de faţă, ne limităm la constatări. Vedem că, în mari mânăstiri galeze şi irlandeze din secolul al VI-lea, studiul ştiinţelor se reduce în esenţă la lucruri despre computul bisericesc[26], cel literar, la gramatică şi la retorică. Cel puţin, cele câteva scrieri care datează din această epocă ne îngăduie să spunem că monahii învăţaseră latina, care pentru ei era o limbă străină, şi că autorii antici le sunt cunoscuţi. Neavând de combătut primejdiile păgânismului grecoroman, ei au putut folosi autorii profani cu mai puţină reticenţă decât călugării de pe continent. Netrebuind să-şi adapteze stilul la nivelul poporului creştin, pentru că acesta nu vorbea decât limba naţională, ei nu au reacţionat împotriva exceselor artei oratorice. Studiul latinei, pe care-l făceau în primul rând pentru a cunoaşte Biblia, i-a condus la studierea poeziei imnice, a istoriei şi a retoricii[27].

Stilul hisperic

Toţi cei care au studiat vestita *Hisperica Famina*, cea mai celebră producţie literară latină celtă din această epocă[28], sunt frapaţi de manierismul, de ciudăţenia stilului. Vocabularul este format din cuvinte luate din latina ecleziastică, din greacă[29], din ebraică şi, mai ales, din termeni creaţi plecând de la cuvinte clasice. Aceste neologisme amintesc duzina de latinisme ale lui Virgiliu Gamaticul, aşa cum le înfăţişează

în lucrarea sa *Epitomae*[30]. În ceea ce privește stilul, și el face perifraze uluitoare, împodobite cu numeroase epitete și ne apare foarte apropiat de exercițiile de retorică îndrăgite de Ennodius din Pavia sau de autorul prefeței *Antologiei latine*[31]. Așadar, stilul hisperic, care a marcat literatura celtă din această perioadă, trebuie să fie apropiat de un curent bine cunoscut al literaturii latine, care se dezvoltase mai ales în Africa, asianismul. Dacă a găsit în mediile celte un teren favorabil, e pentru că spiritul acestui popor iubește complicatul și afectarea. Desenele miniaturilor și ale pieselor de orfevrărie ne dau un exemplu edificator în acest domeniu artistic. Ele sunt făcute din spirale, din înlănțuiri pe care ochiul le urmărește cu greu în complexitatea lor. Totul este fluid, ireal, iar forma animală și cea umană e aproape caricaturală[32].

Literatura națională

Pe de altă parte, n-ar trebui să uităm influența literaturii naționale. Romanizarea superficială a Britanniei nu a putut face să dispară cultura celtă; e posibil ca plecarea romanilor să fi corespuns cu o renaștere a celtismului. În jurul regilor, barzii galezi și filizii irlandezi continuau să-și îndeplinească meseria de poeți oficiali. Ei se întreceau în ușurința verbală cântând isprăvile războinice, aventurile și iubirile semizeilor, călătoriile marinarilor în căutarea insulelor fermecate din lumea de dincolo[33]. Și ei au o limbă uluitor de colorată și de variată, născocesc metafore îndrăznețe. Între mediile laice și monastice nu exista barieră, iar literaturile celtică și latină cu siguranță s-au influențat reciproc. Tinerii irlandezi puteau să treacă de la școala filidului la cea a abatelui și să beneficieze de o cultură dublă [34].

Pentru a cunoaște cu adevărat învățământul oferit în școlile monastice celtice, ar trebui să studiem în paralel literatura latină și pe cea națională. Studiul este în curs de realizare și nu poate fi abordat aici. Dar trebuie totuși să amintim această problemă, deoarece influența celtică se face simțită după secolul al VI-lea în școlile din Anglia și chiar de pe continent.

B. Începuturile școlilor creștine în Anglia meridională

În Britannia supusă barbarilor și pe care o putem numi acum Anglia, primele școli nu apar înainte de începutul secolului al VII-lea, adică înainte de stabilirea misionarilor romani în sud și a călugărilor irlandezi în nord.

Școala de la Canterbury

Când papa Grigore a hotărât să trimită o misiune în Anglia, a ales ca prim teritoriu de apostolat regatul Kent. Cel mai apropiat de continent,

acesta păstrase mai mult decât celelalte regate anglo-saxone amprenta civiliztiei romane[35]. În plus, în secolul al VI-lea, el era în legătură destul de strânsă cu Neustria, pentru că regele Ethelbert se căsătorise cu o prințesă francă[36]. Monahii misionari, starețul Augustin și tovarășii săi, au fost instalați de rege, la Canterbury (597)[37]; Augustin a devenit episcop și, puțin mai târziu, a întemeiat mânăstirea Sfinții Petru și Pavel.

În timp ce, în casa episcopală, clericii duceau o viață cvasimonastică, în mânăstire, călugării au venit, desigur, ca să continue viața pe care o duseseră la Roma la Sant'Andrea, inspirându-se poate din regula benedictină[38]. În cele două așezăminte, studiul sacru trebuia cu siguranță să dețină un loc important, și pentru ele au fost adunate primele elemente ale unei biblioteci. Se știe că Grigore cel Mare a pus să li se trimită misionarilor mai multe manuscrise[39], însă ne-ar plăcea să știm și ce manuscrise.

Neștiind acest lucru, unii istorici nu au ezitat să spună că era vorba de lucrări profane și că astfel fusese organizat la Canterbury învățământul clasic[40]. Cu siguranță, lucrurile nu stau așa. Călugărul Augustin avea nevoie pentru a-i forma pe misionarii săi, numai de cărți sfinte, de Biblie și de comentariile ei. E posibil ca Evangheliarul păstrat la Cambridge[41] să fie una dintre aceste cărți trimise de papă. Iconografia acestui manuscris – o serie de mici tablouri reprezentând scenele vieții lui Iisus[42] – i-a putut ajuta pe călugări să-și catehizeze discipoli anglo-saxoni, clerici și laici. Învățământul religios prin imagini a fost, cum o să vedem mai departe, practicat deseori în Anglia[43].

Nu putem nici măcar să afirmăm că la Canterbury a fost organizat un centru de studii sacre. Augustin primise la Sant'Andrea o solidă cultură biblică[44], însă a trebuit să-și adapteze știința la necesitățile momentului. Singurul învățământ avansat care a fost organizat la Canterbury este cel al cântării religioase. În mai multe rânduri, Beda ne amintește succesul pe care l-a avut cântul roman la păgâni și precizează că acesta a căpătat numele „cântul din Kent“[45]. Discipolii lui Grigore cel Mare i-au învățat acest cânt pe elevii lor anglo-saxoni[46] și, drept urmare, aceștia au putut crede că marele papă fusese născocitorul acestei *modulatio romana*. Legenda originii „cântului gregorian“ s-a născut cu siguranță în mediile ecleziastice din Anglia[47].

A fost nevoie de vreo treizeci de ani pentru ca învățământul oferit la Canterbury să înceapă să dea roade. Printre clericii anglo-saxoni formați în această școală, Beda îl distinge pe Ithamar, episcop de Rochester în 644, care, prin viața și prin cultura lui, i-a egalat pe înaintașii săi romani[48]. În această epocă, Canterbury poate forma profesori pentru celelalte regate anglo-saxone, Essex, Est-Anglia și Wessex.

Școlile din Est-Anglia

În regatul Est-Anglia, creștinismul s-a implantat mai greu decât în Kent[49], însă, fapt remarcabil, una din primele sale manifestări a fost

crearea unei şcoli. Regele Sigebert, care primise botezul în Galia, a hotărât, pe la 630, să deschidă în regatul său o şcoală pentru a-i instrui aici pe tinerii clerici[50]. Beda, care ne povesteşte întâmplarea, mai spune că „voia să imite ce văzuse el bine organizat în Galia". Iată un omagiu adus şcolior din Galia care ne poate uimi, când ştim ce erau acestea în vremea lui Dagobert[51]. Însă şcolile modeste de care am vorbit erau, pentru o ţară care abia ieşise din păgânism, un model demn de urmat. De altfel, regele cere să fie ajutat de un cleric din Burgundia numit Felix. Or, acest preot nu venea direct din Galia, ci se pusese în slujba lui Honorius, mitropolitul de Canterbury[52]. Numit în curând episcop de Dunwich, Felix a adus profesori formaţi „după cutuma din Kent"[53], ceea ce înseamnă că şi ei veneau din Canterbury. Învăţământul oferit la Dunwich era, aşadar, acelaşi ca la Canterbury: citirea textelor sacre şi învăţarea cântului.

Astfel, şcoala lui Sigebert s-a născut sub o dublă influenţă, ideea a venit din Galia, dar programul a fost cel al călugărilor romani stabiliţi în Kent. Să adăugăm că atunci începe să apară şi o treia influenţă. Într-adevăr, Sigebert acceptase oferta irlandezului Fursy, un ascet venit să se stabilească lângă Yarmouth. Se poate vedea oare în acest fapt o rivalitate între misiunile romane şi cele celtice? Nu ar fi imposibil. Călugării irlandezi, stabiliţi, cum vom vedea mai departe, în nordul Angliei, încep să „pătrundă" în sud. De fapt, Fursy nu a zăbovit deloc în Est-Anglia ci imediat a trecut în Galia[54].

Şcolile din Wessex

În Wessex, aceeaşi situaţie: şi acolo se întâlnesc curentele italic, franc şi irlandez. Convertit o primă dată pe la 625, de către un episcop italic, Birinus, regatul, după o revenire ofensivă a păgânismului, a fost din nou evanghelizat, dar de această dată de către francul Agilbert. Acesta venea din Irlanda, unde fusese instruit, şi, datorită erudiţiei sale – erudiţie exclusiv ecleziastică – a fost instalat ca episcop la Dorchester.

Pe la 640, cultura creştină începe, aşadar, să se organizeze în Anglia meridională, însă, cu siguranţă, destul de încet. Se deschid şcoli pe lângă primele catedrale de la Canterbury, Londra, Rochester, Dunwich, Dorchester. Se întemeiază şi mânăstiri, însă acestea sunt încă într-un număr restrâns, astfel încât, ne spune Beda, mulţi anglo-saxoni se duceau să caute calea sfinţeniei în Galia[55]. Ameninţaţi de revenirile destul de dese ale păgânismului, de luptele permanente între prinţi, aceste şcoli nu se pot dezvolta prea mult. În plus, distanţa care le separă de Roma face dificilă înzestrarea lor cu cărţi. Cu mult mai favorabile erau condiţiile de viaţă din centrele religioase din Anglia de Nord.

C. Şcolile monastice în Anglia septentrională

Misionarii romani trimişi de Grigore cel Mare în Kent încercaseră să convertească şi regatele septentrionale şi să restaureze fosta episcopie

romanică din York[56]. Paulinus, venit în Anglia la puțin timp după Augustin, a construit o catedrală la York și bisericile din Lincoln și Campodonum (lângă Leeds). Ajutat de compatriotul său, diaconul Iacob, el a evanghelizat Bernicia și Deira și l-a convertit pe regele Edwin. Însă această biserică tânără deja prosperă a fost distrusă după înfrângerea și moartea regelui Edwin, în 633. Păgânismul a fost restabilit și Paulinus a trebuit să se retragă în Kent. Aceste evenimente politice îi vor fi izgonit din aceste regiuni pe misionarii romani în folosul irlandezilor și asta pentru o jumătate de veac. Istoria culturii creștine în Anglia urma să fie modificată inevitabil de pe urma acestor evenimente.

Lindisfarne

Într-adevăr, în 635, regele Oswald, care fusese crescut la celți, a chemat în regatul său pe unul dintre călugării de la Iona, Aedan, și l-a instalat în insula Lindisfarne ca episcop și abate[57]. Evanghelizarea a fost reluată și această nouă mânăstire construită *more Scottorum* („după obiceiul scoților")[58] – adică din lemn – devine centrul evanghelizării. Lindisfarne a fost și un important centru de cultură și de educație. A încercat oare Aedan să adapteze aici programul de studii pe care-l practicase la Iona? Când Beda schițează în linii mari un tablou al vieții religioase inițiate de Aedan, el amintește că știința scripturistică a abatelui era mare[59], că „meditau" nu numai clericii, ci și laicii, cu alte cuvinte, precizează el, „studiau Scripturile și învățau Psaltirea"[60]. El ne mai spune în cele din urmă, că sclavi angli răscumpărați primeau acolo o educație cuprinzătoare pentru a deveni preoți[61]. Nu e vorba aici de educația clasică, așa cum voia Roger[62]. Beda ne spune doar „că tinerii angli urmau, împreună cu călugării mai în vârstă, cursurile preceptorilor scoți și învățau să respecte regula". Fără a vrea să facă din Lindisfarne o nouă Iona[63], Aedan își adaptează învățământul la publicul său și îl organizează mai ales cu scopul apostolatului, așa cum făcuse Augustin la Canterbury.

Whitby

După moartea lui Aedan (651), discipolii săi au întemeiat centre religioase mai la sud. În Mercia, după botezul regelui Peada, cei dintâi episcopi au fost discipoli ai scoților[64]. Prințesele anglo-saxone i-au ajutat pe călugări în misiunea lor de evanghelizare și de educare. În Northumbria meridională, Hild, strănepoata lui Edwin, după ce a condus mânăstirea de la Hartepool, a fost desemnată să întemeieze, în 657, o mânăstire mixtă, de bărbați și de femei, la Whitby[65]. Hild fusese instruită de Aedan[66] și a transmis această educație monahilor și monahiilor de la Whitby și chiar laicilor[67].

Datorită lui Beda şi săpăturilor arheologice[68], ştim că această mânăstire era un important centru de cultură religioasă. Hild, care era numită „mama“, îndruma studiile[69]. Ea l-a prezentat „savanților“ care o inconjurau pe poetul Caedmon care a pus în versuri anglo-saxone Istoria Sfântă. Ea l-a făcut să intre în mânăstire, l-a instruit şi i-a încurajat munca[70]. Totodată a format-o, din copilărie, pe cea care trebuia să-i urmeze[71] și pe câțiva preoți care au ajuns apoi episcopi[72]. Să remarcăm însă că învățământul oferit la Whitby nu depăşeşte cadrul studiilor scripturistice.

Anglo-saxonii atrași de Irlanda...

Lindisfarne, Whitby şi filialele lor au introdus în Anglia de Nord un tip de cultură apropiat de cel al irlandezilor, fără a putea deveni totuşi centre de studiu comparabile cu cele din Irlanda. Acestea din urmă, ale căror începuturi le-am amintit[73], ne apar în secolul al VII-lea cu mult mai bine organizate şi mai deschise unei culturi literare. De la lucrările lui Roger, care notase deja această superioritate, s-a putut preciza importanța științei irlandeze[74]. Ea cuprinde mai ales gramatica şi poezia, computul şi exegeza. De la Bangor, de la Armagh, de la un grup monastic din sudul insulei, provin opere cărora începe să li se descopere utilitatea[75]. Călugării irlandezi au cunoscut opera lui Grigore cel Mare[76] şi, ce pare mai surprinzător, pe aceea a lui Isidor din Sevilla[77]. Ştim că existau legături între Irlanda şi Roma[78], trebuie să presupunem că, în această epocă, existau şi între Irlanda şi Spania[79].

În acelaşi timp, în *scriptoria* din mânăstirile irlandeze, s-a născocit un nou tip de scriere, despre care vestitul *Cathach* ne oferă o primă mărturie[80]. În plus, călugării încep să-şi împodobească manuscrisele combinând motivele decorative celte cu cele care le parvin în mod indirect din Orient[81].

Faima culturii irlandeze este atât de mare, încât mulți călugări străini vin să stea o vreme în insula în care „înfloreşte ştiința“[82]. Beda ne spune că la mijlocul secolului al VII-lea tineri anglo-saxoni erau găzduiți în chiliile călugărilor irlandezi, că primeau gratuit hrana zilnică şi cărțile de care aveau nevoie[83]. El ne prezintă exemplul tânărului Egbert, care s-a stabilit pe la 660 la Rathellsigi şi a chemat la el și alți anglo-saxoni[84], și pe cel al viitorului episcop de York[85], Ceadda. În cele din urmă, ne spune că tânărul Wilfrid, nobil anglo-saxon, intrat la treisprezece ani în mânăstirea de la Lindisfarne, ar fi putut să se ducă şi el în Iralnda, dar că, de bună voie, a ales o altă cale şi, pentru a-şi completa instruirea religioasă, a plecat la Roma[86].

... și de Roma

Într-adevăr, în această perioadă, „romanii“ îşi reluau încercarea de a pătrunde în nordul Angliei. Controversa liturgică ce îi opunea discipo-

lilor scoților îi împiedica să avanseze, dar acest conflict și, mai cu seamă, discuțiile referitoare la computul pascal permiseseră câteva întâlniri între adversari. Irlandezi, precum Ronan, aderaseră deja la tradiția romană, italici, ca diaconul Iacob, fostul tovarăș al lui Paulinus, franci, ca Agilbert, ex-episcopul de Dorchester ajuns episcop de Paris, se străduiau să câștige și alți călugări. Anglo-saxonii din nord au început atunci să privească dincolo de hotarele lor meridionale și să ia drumul Romei.

Wilfrid trebuie să fie cel mai vestit dintre acești călători. La Lindisfarne, el învățase Psalmii pe dinafară și citise numeroase cărți[87]. Însă acest program nu i-a fost de ajuns. La nouăsprezece ani netinând seama de certurile liturgice care-i opuneau pe celți și pe romani, s-a stabilit la Canterbury[88]. Alături de episcopul Honorius, unul dintre discipolii lui Grigore cel Mare, el a citit mult și a studiat o nouă versiune a Psalmilor[89]. În sfârșit, pe la 653, s-a hotărât să plece la Roma însoțit de un alt anglo-saxon, Biscop Baducing, viitorul Benedict Biscop[90].

Vom vedea mai departe ce a găsit Wilfrid în Cetatea Eternă. Să notăm pentru moment întâmplarea și urmările ei. Revenit din Italia, Wilfrid a luat parte la sinodul de la Whitby reunit în 664 pentru a discuta încă o dată problema pascală. El a reușit să-și convingă adversarii și să pună capăt disidenței celtice, cel puțin în Anglia de Nord[91].

Astfel, Northumbria intra treptat în sfera culturală a Romei, o nouă perioadă se deschidea pentru istoria școlilor engleze.

D. Laicii în școlile de călugări

Aristocrația anglo-saxonă a avut o strânsă legătură cu evanghelizarea Angliei și a contribuit la organizarea culturii religioase. Dar a fost nevoie de un secol pentru ca această aristocrație să se unească într-adevăr și ca, drept urmare, întreaga Anglie să fie evanghelizată. Așadar, era oare cultura păgână a barbarilor destul de temeinică încât să le permită să reziste Bisericii catolice? Cunoaștem foarte puțin cultura primilor anglo-saxoni, dar corelând cele câteva informații date de scriitorii creștini, și mai ales de Beda, despre ceea ce știm referitor la cultura scandinavă din aceeași epocă, putem să ne facem o imagine[92]. Șeful, înconjurat de tovarășii și de „înțelepții“ săi, duce o viață de războinic. Alături de el, preoții au o mare autoritate[93]. Ei păstrează idolii în temple, stabilesc calendarul[94], sunt singurii care cunosc caracterele magice, runele[95], și formulele de incantații: *Beowulf,* poem epic care datează din secolul al VIII-lea, caută să reînvie vremurile din vechime[96], povestind viața unui șef, din copilărie până la moartea sa în bătălie. El ni-l arată pe acest prinț încă foarte tânăr luptând împotriva animalelor marine, exersându-se în jocul cu arcul și trimis foarte devreme în expediții îndrăznețe. Suntem introduși în sala de ospețe, unde așa-numinul „scop“, „un om cu gânduri sublime și cu memoria plină de cânturi“, povestește cum a luat naștere pământul, amintește câmpia strălucitoare pe

care o îmbrățișează apele, aventurile eroilor, lupta lui Sigmund și a dragonului paznic al comorii. *Beowulf* însuși trebuia să fie unul dintre aceste poeme a căror cântare plăcea aristocraților.

Deveniți creștini, aristocrații nu renunță la educația lor sportivă și războinică și nu-și uită epopeile naționale. Astfel, Beda ne spune că și clericii și laicii organizau curse de cai[97]. Biografii lui Cuthbert, viitorul abate de la Lindisfarne, povestesc cum acesta era imbatabil în lupte, la sărituri, la alergare și dau câteva exemple ale acrobațiilor lui; datorită acestui antrenament fizic, el a putut intra la cincisprezece ani în slujba regelui[98].

Educația tinerilor anglo-saxoni o amintește, așadar, pe cea a fiilor aristocraților din Galia și Spania, cu o singură diferență: instruirea literară nu e făcută în familie. Curțile princiare nu cunosc preceptoratul, așa cum e el orgaizat la curtea merovingiană[99]. În Anglia, când prinții și aristocrații vor să-și instruiască fiii, îi încredințează mânăstirilor, fără ca pentru aceasta să facă din ei călugări. Astfel, fiica lui Earcombert din Kent este trimisă la Faremoutiers la 640[100], regele Northumbriei, Aswy, este crescut de călugări irlandezi[101], Wilfrid, deși rămâne laic, a fost instruit la Lindisfarne[102]. Ajuns abate la Ripon, i se încredințează copiii nobili veniți la vârsta adolescenței și care, după o ședere la mânăstire, pot să aleagă între viața monastică și viața activă de soldat[103].

Acest sistem de educație a laicilor apare ca o inovație în Occident. Până aici, după tradiția antică, copiii persoanelor importante erau încredințați unor preceptori sau educatori. Cei care erau crescuți în mânăstiri, în general, nu mai reveneau la viața lumească. Asistăm în Anglia la nașterea unui tip de educație deja medieval.

II. Călugării irlandezi și cultura Galiei

Școlile creștine din Galia, erau organizate în secolul al VI-lea în episcopii, în care mânăstirile și parohiile ofereau, cum am spus, o instruire destul de elementară. La începutul secolului al VII-lea, un impuls venit din exterior va face să reînvie cultura religioasă și, la originea acestei renașteri, îi găsim pe irlandezi.

Cu aproximativ șapte ani înaintea sosirii călugărilor romani în Anglia, doisprezece irlandezi, conduși de Columban, pleacă din Vangor, debarcă în Galia și se duc să se stabilească lângă Luxeuil (Lussedium) în Burgundia[104]. Cu siguranță, ei nu erau cei dintâi irlandezi care veneau pe continent[105]. Însă până acum, celții se mulțumiseră fie să treacă fără să se oprească[106], fie să se stabilească în locurile pustii, fără a avea nici o influență asupra Bisericii din Galia.

Dimpotrivă, sosirea lui Columban și a călugărilor săi va avea consecințe importante. S-a crezut multă vreme că irlandezii aduceau cu

ei o tradiție de cultură intelectuală și că redaseră Bisericii merovingiene interesul pentru studiile clasice. M. Roger a arătat că nu era valabil nimic din aceste lucruri[107], însă, ca de multe ori în cartea sa, el a fost mai mult critic decât constructiv. Să reluăm, așadar, problema și să vedem mai întâi în ce condiții a fost organizată educația la Luxeuil.

Studiile la Luxeuil

Chiar de la început, de cum s-a instalat aici, Columban a atras tineri dornici de ascetism și, în timpul călătoriilor lui în Galia, a înmulțit numărul celor cu asemenea vocație. Călugării nou veniți provin mai ales din clasele aristocrate; sunt tineri adolescenți[108], acei *iuvenculi* despre care vorbește *Regula* columbaniană[109], sau chiar copii oferiți mânăstirii de foarte mici de către părinții lor[110].

Pentru a cunoaște instruirea pe care o primeau, să examinăm textele și mai întâi *Regula* lui Columban. Suntem uimiți să găsim atât de puține informații. Columban insistă înainte de toate asupra formării ascetice și nu prezintă studiul ca fiind esențial. El nu prevede momente rezervate lecturii, cum făcuse Sfântul Benedict, și chiar se ridică împotriva călugărului care preferă munca intelectuală ocupațiilor manuale[111]. Doar câteva fraze amintesc școala monastică[112]. În scrierile sale, Columban face pe alocuri aluzie la învățământul oferit în mânăstire. Într-o predică, el vorbește despre falsa știință, opunând-o celei pe care trebuie să și-o însușească monahul[113]. În altă parte, el este și mai exact: mânăstirea este o școală în care se predă disciplina disciplinelor, cea care aduce bucuria eternă. În comparație cu aceasta, muzica, medicina, filosofia, dobândite cu greutate, au puțină importanță[114]. Pentru Columban, studiul, ceea ce el numește *delectatio litterarum* („desfătarea literaturii“) servește la liniștirea conflictelor sufletești și la înfrânarea dorințelor carnale[115].

Ce trebuie să înțelegem prin *delectatio litterarum*? Înainte de toate, studierea Bibliei. Biograful lui Columban, Ionas, ne spune că sfântul nu se despărțea de textul sacru[116]; putem crede că explica acest text călugărilor[117]. La Luxeuil, Columban pândește scrierile exegetice. Cum faima lui Grigore cel Mare ajunsese în Burgundia, Columban achiziționează *Regula pastoralis* și-i scrie papei pentru a-i cere *Comentariul la Ezechiel*, continuarea *Comentariului la Cântarea Cântărilor*, și, în cele din urmă, îi pune întrebări despre semnificația profețiilor lui Zaharia[118].

Scrierile clasice nu figurează în programul călugărilor de la Luxeuil

A vrut oare Columban ca monahii săi să dobândească și o cultură profană? S-a afirmat acest lucru[119], remarcându-se că el însuși avea o cultură clasică mult superioară celei a contemporanilor săi[120]. Pe de altă

parte, în scrisoarea pe care i-a scris-o unui anume Sethum, îl sfătuieşte să-i studieze pe vechii poeţi. Într-adevăr, după ce i-a recomandat să cunoască dogmele şi *Vieţile* exemplare ale Părinţilor Bisericii, el aminteşte „cântecele poeţilor"[121]. Însă iarăşi trebuie să ştim ce înţelege el prin *vates*. Sunt oare Vergiliu şi Horaţiu, din care citează expresii fără să dea autorul[122], sau poeţii creştini, pe care-i cunoaşte: Prudenţiu, Sedulius, Dracontius[123]? Putem ezita pe bună dreptate. Oricum, se pare că Sethum nu a fost călugăr, nimic în poemul său nu indică acest lucru[124]. Columban scrie fără îndoială vreunui laic cultivat, pe care încearcă să-l convertească. Aş spune acelaşi lucru despre un alt corespondent al lui, Fidelius; Columban, după ce i-a predicat renunţarea la bunurile acestei lumi, îi dă câteva sfaturi despre cum să facă versuri adonice. Cu siguranţă nu e vorba de un călugăr, ci, fără îndoială, aşa cum sugerează tonul poemului, de un laic bogat care şovăie să intre în mânăstire[125]. Columban, să nu uităm, avea un prestigiu care depăşea mânăstirea şi, fie în Galia, fie mai târziu în Italia, la Milano, el a putut avea relaţii literare cu unii laici. Or, poemul către Fidelius datează exact din timpul şederii lui în Italia[126].

Când Columban se adresează unor călugări, fie în instrucţiunile lui, fie în scrisori, nu vorbeşte niciodată de dobândirea culturii profane. Singura menţiune care se poate evidenţia este o aluzie la filosoful antic care a fost închis pentru că a susţinut că nu exista decât un singur Dumnezeu[127]. Însă evocându-l pe Socrate, Columban îşi amintea poate de un pasaj din *Cetatea lui Dumnezeu*[128].

De altfel, constatând rezultatele învăţăturii date de Columban discipolilor săi, vedem că nu e vorba de o formaţie religioasă. Eustasius, care a condus Luxeuil după plecarea magistrului în Italia, a format, datorită ştiinţei sale ecleziastice, numeroşi episcopi[129]. Amatus din Remiremont a fost, cum spune biograful său, un magistru în ştiinţe sacre[130]. La mânăstirea din Faremoutiers, întemeiată de Burgundofara, discipol al Sfântului Columban, studierea Scripturilor era singura prescrisă[131]. Nici una dintre mânăstirile columbaniene din prima jumătate a secolului al VII-lea nu este centru de studii comparabil cu cele pe care le cunoaşte Spania aceleiaşi epoci.

Ne putem atunci întreba care sunt motivele acestei situaţii. Roger a crezut că ascetismul irlandez implantat în Galia era incompatibil cu cultivarea literaturii[132]. Sigur, aceşti călugări au renunţat la confortul material, iar condiţiile lor de viaţă le amintesc pe cele ale orientalilor din pustiu. Ionas, descriind Annegray sau Luxeuil, ne înfăţişează colibe de lemn sau de piatră în jurul capelei monastice[133], iar această descriere corespunde cu ceea ce ştim despre micile centre monastice irlandeze contemporane[134]. Viaţa călugărilor este împărţită între muncile manuale, rugăciunea personală sau colectivă şi mortificări. Însă călugării irlandezi practicaseră acasă, în Irlanda, un ascetism asemă-

nător ceea ce nu-i împiedicase să se dedice studiilor literare[135]. Trebuie să căutăm, aşadar, o altă cauză. Columban găsea în Galia tineri care erau pe jumătate instruiţi, dar care ştiau destulă latină pentru a citi textul sacru şi nu aveau nevoie să-i studieze pe gramatici, cum trebuiau să facă irlandezii. Într-adevăr, am mai spus că, în Galia de Nord – singura regiune pe care a atins-o predicarea columbaniană – cultura laicilor nu dispăruse în întregime[136]. Columban s-a mulţumit cu ceea ce a găsit, deoarece acest minimum îi era de ajuns ca să-şi formeze discipolii pentru misiunea pe care le-o încredinţa.

Într-adevăr, plecat din căminul natal, ca *peregrinus*, Columban a devenit un misionar fără voie. O spune el însuşi într-o scrisoare scrisă după plecarea sa forţată de la Luxeuil: „Scopul meu era să-i vizitez pe păgâni şi ca, prin noi, să li se predice Evanghelia"[137]. Când pleacă spre est, o face pentru a-i converti pe alemani[138]; discipolii săi, Gall, Eustasius, îi continuă opera[139]. Luxeuil, aşezat în plină zonă forestieră, a fost ca un seminar al acestor noi misionari. Felul său de viaţă este mai apropiat de cel al mânăstirilor anglo-saxone decât de cel al centrelor de studiu irlandeze. La fel ca Aedan la Lindisfarne, Columban a renunţat la studii pentru a se dedica noii sale vocaţii[140].

Să renunţăm, aşadar, să vedem în Columban pe restauratorul culturii literare în Galia. El doar a trezit brutal conştiinţa religioasă a contemporanilor săi şi le-a insuflat dorinţa de a medita asupra Scripturii. La plecarea sa de aici, a putut renaşte treptat o cultură intelectuală. Dar nu ne aflăm decât la începutul acestei renaşteri, care însă nu priveşte decât un număr mic de persoane.

Influenţa spritualităţii columbaniene: nu asupra clericilor...

Care a fost de fapt audienţa lui Columban în afara mânăstirilor pe care le-a întemeiat? Nulă la clerici, e sigur. Chiar de la început, episcopii s-au ferit de acest irlandez care afişa un nonconformism şi un spirit de independenţă îngrijorător şi care, mai ales, nu accepta să serbeze Paştele după cutuma romană[141]. Convocat la un conciliu, Columban răspunde printr-o scrisoare impertinentă, chemându-i pe episcopi la îndatoririle lor pastorale şi afirmând legitimitatea uzanţelor celtice[142]. Preoţii, fără excepţie, nu au avut niciodată contacte cu Columban şi au adoptat atitudinea ostilă a episcopilor. Se poate spune că importantele hotărâri ale Conciliului de la Paris din 614 nu datorează nimic spiritului columbanian.

... ci asupra laicilor...

La unii laici, Columban a avut, dimpotrivă, un mare succes. În timpul călătoriilor lui de la Luxeuil la Nantes, de la Nantes la Coblenz, el a

întâlnit bărbaţi şi femei şi i-a „convertit“ la o viaţă creştină mai exigentă. El le-a cerut să practice penitenţa riguroasă şi le-a oferit un ritual al penitenţei care li s-a adresat şi lor ca şi clericilor[143]. Femeile au fost în mod deosebit atrase de rigoarea învăţăturii columbaniene şi în Galia s-au înmulţit mânăstirile de călugăriţe. Existau şi înainte, însă, în secolul al VII-lea, venirea lui Columban a provocat o renaştere a monahismului feminin. Ca în Irlanda şi în Anglia, femeile au participat alături de bărbaţi la viaţa spirituală şi intelectuală. Nu toţi laicii convertiţi au intrat în mânăstire. Mulţi au rămas în viaţa seculară, adoptând un mod de viaţă nou, iar felul în care şi-au educat copiii s-a resimţit de pe urma acestui lucru[144].

Au vrut oare aristocraţii din Galia să încredinţeze educaţia fiilor şi fiicelor lor călugărilor, cum se făcea în Anglia şi în Irlanda? Nu pare să se fi întâmplat acest lucru. Un singur text ar putea să ne conducă la această ipoteză, *Visio Baronti*: autorul povesteşte că abatele Francard, care conducea mânăstirea *Longoretus*, primise nişte bunuri, pentru că „crescuse şi instruise pe fiii unor nobili“[145]. Dar nu ni se spune că aceşti fii s-au întors după aceea la viaţa seculară. Tradiţia învăţământului familial, tradiţie romană, îi marchează încă pe aristocraţii din Galia. Copiii sunt încredinţaţi călugărilor în calitate de *oblati* şi rămân definitiv în mânăstire.

... şi asupra curţii merovingiene

Laicii pe care Columban îi întâlneşte în Burgundia, în Neustria, în Austrasia, aparţin unor familii importante cu rang mare la curte. Astfel, curtea merovingiană va fi şi ea atinsă de reforma luxoviană.

În Austrasia, ca şi în Neustria, funcţionari importanţi adoptă, după exemplul columbanienilor, o viaţă ascetică şi sfârşesc prin a părăsi viaţa seculară: fostul consilier politic al tânărului Dagobert, Arnulf, îşi lasă scaunul episcopal de la Metz pentru mânăstirea de la Habend[146]; aflat în preajma lui Clotarius II, referendarul Dadon – viitorul Sfânt Audoenus (Ouen) – nu a uitat şederea lui Columban la părinţii lui şi le-a putut vorbi despre acest om de vază prietenilor săi Eligius (Eloi) şi Desiderius (Didier), care erau şi ei folosiţi la curte. Micul grup de palatini, despre care am vorbit mai sus[147], deşi rămâne în viaţa seculară, urmează un mod de viaţă monastică.

În special Eligius îi uimea pe contemporani prin ştiinţa sa religioasă. Pentru a-şi perfecţiona studiile pe care le începuse în Limousin[148], el citea, deşi lucra cu mâinile, lua din toate cărţile din ce „să-şi fabrice mierea“ şi le împărtăşea prietenilor ştiinţa sa despre Scriptură[149]. În acelaşi timp, Eligius a întemeiat mânăstiri pe care le-a dotat cu cărţi sfinte[150]. Când a întemeiat-o pe cea de la Solignac, a precizat că ar trebui să se inspire din cutumele de la Luxeuil[151]. Dadon a contribuit la rândul său la întemeierea mânăstirii Rabais, al cărui prim abate

este un luxovian, şi a îmbogăţit şi el această mânăstire cu cărţi[152]. Desiderius, după ce fusese la curte „un soldat al lui Cristos sub haină seculară", pentru a prelua expresia lui Dagobert[153], a fost numit episcop la Cahors; în dioceza lui a introdus şi el cutumele de la Luxeuil[154].

Datorită lui Eligius şi Desiderius, spiritul columbanian pătrunde pentru prima dată în Galia meridională. Într-adevăr, dacă aruncăm o privire asupra hărţii monastice a Galiei în momentul încoronării lui Dagobert (629), vedem că mânăstirile columbaniene cunoscute sunt aşezate în regiunile străbătute de Columban: Burgundia, Neustria şi Austrasia. Sub cel de-al doilea abate de la Luxeuil, Eustasius (mort în 629), au avut loc câteva ctitoriri în Berry şi Nivernais[155], dar niciodată în sud. De asemenea, foştii călugări columbanieni deveniţi episcopi nu au ocupat decât scaune aflate în Galia septentrională şi orientală[156].

Aşadar, curtea a slujit drept releu pentru răspândirea ascezei columbaniene în întreg regatul franc.

O seamă de acvitani sunt atunci atraşi de acest fel de monahism. Philibert, născut la Eauze, petrece câtva timp la curte, apoi se duce să se închidă în mânăstirea de la Ribais[157]. Amandus, după cincisprezece ani trăiţi la Bourges, se simte chemat de o vocaţie misionară: se stabileşte în nordul Galiei, adoptă regula de viaţă a lui Columban şi, încurajat de Dagobert, îi converteşte pe păgânii din Gantois[158]. Amandus răscumpără sclavi, îi instruieşte, face din ei preoţi, a căror valoare religioasă e superioară celei a clericilor seculari din jurul său[159]. Remaclius, un alt acvitan, întemeietor al mânăstirilor Stavelot şi Malmédy în pădurea Ardenilor, face şi el din aceste centre seminare pentru misionari[160].

Galia, pe la 640, începe să fie câştigată, în nord şi în sud, de mişcarea columbaniană. Se creează o reţea de mânăstiri, care va revigora regatul în momentul în care, în rândurile clerului secular, cultura religioasă slăbea.

Începuturile legăturilor culturale între Galia, Irlanda, Anglia şi Italia

Pentru ca noua spiritualitate să nu slăbească şi ea, va trebui să fie deschisă influenţelor externe. Întemeierea mânăstirilor a provocat schimburi între diferitele ţări din Occident[161]. Irlandezii au rămas în contact cu ţara lor de origine şi, la Rebais, şi-au primit compatrioţii. Întemeierea de către Columban a mânăstirii italiene de la Bobbio (614) permite stabilirea de relaţii între Irlanda şi Italia, *via* Anglia şi Galia[162]. Bobbio a văzut sosind călugări dornici să venereze mormântul ctitorului şi a devenit şi ea curând o etapă pentru cei care mergeau la Roma. Dacă adăugăm că, pe la 650-660, anglo-saxonii iau la rândul lor calea

continentului[163], vedem că Galia merovingiană a putut beneficia din plin de aceste diferite drumuri.

Să luăm câteva exemple care privesc istoria culturii. Francul Agilbert pleacă, înainte de 640, să facă studii în Irlanda, apoi, după ce a fost episcop la Dorchester, ajunge episcop de Paris[164]. Nepotul său îl înlocuiește la Dorchester și păstrează și el destule contacte cu anglo-saxonii pentru a participa la sinodul de la Whitby[165]. Didon, episcop de Poitiers, este însărcinat, în 656, să-l conducă pe tânărul Dagobert II în Irlanda[166]. Rămâne aici destul de mult timp pentru a descoperi știința irlandeză. E posibil ca să-l fi făcut să profite de pe urma acesteia pe nepotul și discipolul său Leodegarius, viitorul episcop de Autun[167]. În schimb, o seamă de irlandezi sosesc în Austrasia, unii încărcați de cărți[168]. Când Gertrude, fiica lui Pepin din Landen este instalată de Sfântul Amandus abatisă de Nivelles, ea aduce „învățați" de peste mare, adică din Irlanda, pentru a o ajuta în cercetările sale religioase[169].

În Neustria, există o și mai mare orientare spre Anglia, de când Bathilde, o anglo-saxonă, s-a măritat cu Clovis II (639-657)[170]. Tinerele prințese de dincolo de Canalul Mânecii sunt trimise la Jouarre pentru a primi o educație monastică[171]. Abatisa din Chelles, Bertilla, fostă călugăriță la Jouarre, trimite cărți anglo-saxonilor[172]; în 653, Wilfrid călătorind spre Roma se oprește la Lyon, etapă normală a pelerinilor anglo-saxoni, iar episcopul orașului încearcă să oprească în preajma sa un tânăr atât de inteligent[173].

Să privim acum spre sud. De la Bobbio, călugărul italic Ionas, despre care vom vorbi mai departe, vine la 641 în Galia, petrece trei ani în preajma Sfântului Amandus la Elnone, apoi se duce la Saint-Vaast d'Arras, la Faremoutiers, și în cele din urmă la Moutier-Saint-Jean în Burgundia[174]. În sens contrar, Wandregesilus (Wandrille) și Philibert vor petrece câtva timp la Bobbio înainte de a-și întemeia mânăstirea din Normandia[175]. Alții merg mai departe, până la Roma. Sfântul Amandus a făcut aici, fără îndoială, două călătorii și a păstrat relații bune cu papalitatea.

Scriindu-i papei Martin I, Amandus îi cere să trimită cărți în Galia[176]. Într-adevăr, Roma era, mai ales după Grigore cel Mare, o sursă de manuscrise pentru Occident, însă la mijlocul secolului al VII-lea, cererile devin tot mai insistente și le vom vedea urmările. Gertrude din Nivelles aduce și ea cărți de la Roma[177], nepotul lui Wandregesilus și Sfântul Audoenus se duc să aducă ei înșiși prețioase volume[178].

Regula benedictină răspândită de irlandezi

Printre cărțile aduse figurează un text care, până acum, nu a fost prea citit în Galia, *Regula* Sfântului Benedict. Într-adevăr, cea mai veche mânăstire benedictină cunoscută în Galia este cea de la *Altaripa*, în dioceza Albi, a cărei întemeiere datează din 620-630[179]. Eligius cunoaște

regula deoarece, pentru mânăstirea lui de la Solignac, el combină această regulă cu cea de la Luxeuil[180]. Puțin mai târziu, ea e adoptată la Fleury-sur-Loire[181] și la Chamailières (Puy-de-Dôme)[182]. În a doua jumătate a secolului, ea câștigă încet-încet regiunile septentrionale ale Galiei și, lucru important, în permanență însoțită de *Regula* Sfântului Columban. Wandregesilus, la 649, Philibert, la 654[183], Donatus, episcop de Besançon cam în aceeași perioadă[184], îngemănează cele două reguli pentru mânăstirea lor. Chiar la Luxeuil, abatele Waldebert adoptă compromisul: „*Regula* lui Benedict în manieră Luxeuil"[185]. Astfel, cea mai importantă urmare a schimburilor pe care le aminteam mai sus a fost răspândirea în Galia, de către călugări columbanieni, a *Regulii* benedictine.

S-a spus pe bună dreptate că adoptarea acestei reguli a permis discipolilor irlandezilor să asigure stabilizarea instituției monastice[186]. Din punct de vedere cultural, îmi pare că aceasta a putut, într-un moment în care călugării se îndreptau mai ales spre misiune sau spre defrișarea terenurilor necultivate, să pună din nou accentul pe importanța studiului sacru. Să comparăm *Regula* lui Columban, atât de discretă în această privință, cu cea a lui Donatus sau Waldebert. Acestea precizează momentele consacrate lecturii personale sau în comun[187], cer să fie instruiți copiii și consacră un întreg capitol educării lor[188].

Cu adoptarea regulii benedictine se deschide o nouă perioadă în istoria mânăstirilor din Galia. La mijlocul secolului al VII-lea, acestea se măresc, achiziționează cărți, vor fi în curând gata să se transforme în adevărate centre de studiu.

III. Începuturile culturii creștine în regatul longobard

Cum am văzut, venirea goților în Italia nu făcuse să dispară tradiția culturii antice. Ea supraviețuia în continuare, deși cu greu, după recucerirea bizantină. În 568, alți barbari, longobarzii, invadează Italia de Nord și încearcă să ocupe întreaga peninsulă. Secolul al VII-lea este în întregime dominat de această dramă. Ea afectează nu numai menținerea posesiunilor bizantine în Italia, ci și soarta culturii antice și creștine.

Noii barbari...

Când moare Grigore cel Mare în 604, longobarzii sunt bine instalați în câmpia Padului, unde au întemeiat un regat, și în Italia peninsulară, în jurul ducatelor Spoleto, Toscana și Benevento[189]. Cucerirea longobardă a fost brutală: toate mărturiile concordă în această privință; chiar Paulus Diaconul, un longobard, care scria în secolul al VIII-lea

istoria poporului său, pomenește distrugerile de bunuri și execuțiile umane comandate de Alboin și urmașii lui[190]. Acest popor pe jumătate nomad, rămas păgân – doar aristocrația a fost convertită la arianism –, mult timp izolat de regiunile mediteraneene, a păstrat un tip de viață pur germanică. Educația tinerilor longobarzi, așa cum ne-o evocă Paulus Diaconul, este conformă tradiției barbare. Tinerii crescuți la curte[191] îl însoțesc pe rege la vânătoare și la război[192]. Foarte devreme, ei sunt antrenați să călărească și să se bată[193], iar războaiele împotriva slavilor, avarilor, bizantinilor le dau adesea ocazia să facă acest lucru[194]. Ajunși la vârsta pubertății, fiii prinților trebuie să-și primească armele de la un rege străin pentru a fi admiși la masa talălui lor. La fel ca la ceilalți barbari, strălucitele fapte de arme s-au transmis oral, prin creații literare și poeme[195].

Între educația longobarzilor și cea a anglo-saxonilor, s-au putut face apropieri. De altfel, longonarzii și anglo-saxonii se înrudesc prin portul și legile lor[196]. Ca și aceștia din urmă, ei nu sunt pregătiți să respecte civilizația romană. Însă, spre deosebire de anglo-saxoni, longobarzii se așază într-o regiune încă foarte romanizată. Fără voie, ei se vor lăsa câștigați de civilizația romană.

... câștigați de civilizația romană

După o perioadă de adaptare, regii longobarzi caută să treacă drept moștenitori ai romanilor, așa cum au făcut prinții ostrogoți[197]. Instalați la Pavia în palatul lui Theodoric, ei adoptă obiceiuri de viață romană[198]. În 584, Authari își ia chiar numele de Flavius, iar urmașul acestuia Agilulf pune să fie reprezentat pe un tron, înconjurat de războinici și de victorii de tip roman sau bizantin[199]. Ca și în secolul precedent, o seamă de romani se pun în slujba regilor și îi ajută în administrarea statului lor[200]. Sub influența acestora, Agilulf adoptă ceremonialul bizantin[201] și restaurează monumente[202].

În dorința lui de a continua opera romană, Agilulf a fost cu siguranță influențat de soția sa, bavareza Theodelinde. Dinastia bavareză, convertită destul de devreme la catolicism, se stabilise în fostul Noricum, care, deși legat politic de regatul franc, rămânea în sfera de influență a Italiei[203]. În secolul al VII-lea, prin intermediul vechii Via Claudia Augusta, cele două regiuni sunt în relații permanente[204].

Cultura religioasă la curtea din Pavia la începutul secolului al VII-lea

Theodelinde a primit în Bavaria o bună educație. Faima calităților ei intelectuale a ajuns până în îndepărtata Spanie, iar regele Sisebut i-a făcut reginei longobarde un portret foarte măgulitor[205]. Grigore cel Mare îi trimite un Evangheliar și cartea lui de *Dialoguri*, făcând astfel să

fie cunoscută în Italia de Nord *Viața Sfântului Benedict*[206]. La Monza, regina construiește o biserică, un palat și primește artiști[207]. Ea pune să fie pictate fresce care să reprezinte Gesta longobarzilor[208] și, în aceeași perioadă, îi cere călugărului Secundus din Trier să scrie o istorie a poporului său[209]. Poate știe că mai devreme cu un secol un alt prinț barbar, Theodoric, se adresase unui roman ca să îndeplinească aceeași sarcină[210]. Secundus, călugărul istoric, a fost sfetnicul reginei și, curând, nașul tânărului Adaloald, cel dintâi rege longobard botezat în rit catolic[211].

Theodelinde se interesa intens de problemele religioase și se bănuiește existența în jurul ei a unui grup de clerici pasionați de convertirea longobarzilor arieni sau de problema celor *Trei Capitole*[212]. Unii episcopi, printre care Agrippinus din Como și episcopul de Brescia, încearcă să o împingă pe regină să refuze împărtășania mitropolitului de Milano, Constantius, care era credincios papei. Călugărul Secundus slujește drept intermediar între regină și papa Grigore. Când irlandezul Columban sosește în Italia în 614, episcopii și regele Agilulf încearcă să-l atragă în tabăra favorabilă celor *Trei Capitole* și, prin urmare, ostilă papalității care aprobase condamnarea lor[213]. Însă Columban se gândea mai ales la convertirea arienilor și a regelui lor, și în timpul șederii sale la Milano a scris împotriva arianismului o mică lucrare din nefericire pierdută[214].

Astfel, preocupările intelectuale ale curții longobarde la începutul secolului al VII-lea sunt exclusiv de ordin religios. Nu apare nici o mare operă literară, deoarece nu putem socoti în această categorie inscripțiile metrice pe care clericii semidocți continuă să le compună[215].

Extinderea romanizării

În jurul secolului al VII-lea, după o perioadă de coexistență ostilă[216], longobarzii se vor deschide și mai mult către cultura romană. Chiar și poporul adoptă vestimentația romanilor[217] și, în marile necropole longobarde de la Nocera Umbra și de la Castel Trosino, s-au găsit obiecte uzuale romane și chiar o fibulă împodobită cu o inscripție latină[218]. Limba latină începe să fie înțeleasă și vorbită de ocupanți. Paulus Diaconul ne spune că în epoca sa, în secolul al VIII-lea, un mic grup de bulgari, așezați în ducatul Benevento, era încă bilingv, ceea ce pare să-l surprindă[219]. E posibil ca longobarzii să fi fost latinizați înaintea acestei date, sau cel puțin să fi vorbit deja limba populară[220].

Poporul longobard, sub domnia lui Rothari (636-643), este destul de „romanizat“ încât cutumele sale să fie redactate în latină[221]. Regele a vrut ca dreptul să fie înțeles de comunitățile longobardă și romană și a avut grijă în *Edictul* său să dea termenilor latini echivalentul lor în latina populară sau în germanică[222]. *Edictul* logobarzilor ne dezvă-

luie un popor încă foarte ataşat de cutumele barbare, însă, pe alocuri, vedem că actul scris începe să fie folosit, ceea ce marchează trecerea spre o altă formă de civilizaţie[223].

Redactarea acestui *Edict* pune probleme. În ce condiţii a fost el elaborat şi de către cine? Istoricii dreptului au evidenţiat în acest text influenţe bavareze, alemane, vizigote şi chiar bizantine[224]. E sigur că un mic grup de jurişti a fost adunat pentru a face această compilaţie, însă acest lucru nu implică o tradiţie de şcoală la Pavia, aşa cum vor Mengozzi şi discipolii lui[225]. O asemenea şcoală în secolul al VII-lea, care se încearcă zadarnic să fie legată de trecut[226], nu apare în nici unul din textele noastre. Ce trebuie să fi existat este un embrion de birocraţie în care erau folosiţi romani. Rothari, la fel ca înaintaşii lui, trebuia să aibă notari romani[227]. El spune, în prefaţa legii sale, că a primit sfatul nobililor, judecătorilor (*iudices*) şi al poporului[228]. Pe lângă acestea, el i-a consultat, cu siguranţă, pe juriştii locali sau străini.

Convertirea longobarzilor

Influenţa romană se face cu atât mai mult simţită la curte cu cât slăbeşte arianismul. Prinţii care i-au urmat lui Adaloald, fiul Theodelindei, sunt arieni convinşi, dar soţiile lor sunt catolice. Ele pun să se construiască biserici la Pavia şi în alte locuri[229]. Călugării, aşezaţi de Sfântul Columban la Bobbio, au contribuit la extinderea catolicismului păstrând contactul cu curtea[230]. În sfârşit, în 653, o dată cu prinţul Aripert, se instalează la Pavia o dinastie bavareză şi se termină cu arianismul, cel puţin la curte. Se deschide o nouă perioadă pentru istoria dinastiei longobarde.

Sub cei dintâi regi catolici, centrele de cultură religioasă nu sunt cunoscute în afara curţii. Puţine inscripţii, nici un text literar nu ne informează despre viaţa episcopiilor[231]. Mânăstirile rămân şi ele în umbră. Totuşi, ştim că regii şi reginele longobarde au întemeiat aşezăminte monastice la Monza, la Milano, la Pavia[232]. Care este regula adoptată, care este viaţa religioasă şi cultura în aceste mânăstiri? Nu ştim. Numai Bobbio ne este cunoscută, deoarece, încă de la început, ea a strălucit din punct de vedere duhovnicesc. Contrar a ceea ce ar vrea unii, Bobbio nu pare să fie, în această perioadă, un loc de refugiu pentru cultura antică: trebuie deci să-i fixăm coordonatele.

Problema studiilor la Bobbio

În 614, Columban se aşează într-un „pustiu". El restaurează o biserică pe jumătate ruinată şi construieşte în jur clădiri mânăstireşti. În scurta sa şedere în Italia, el a putut, aşa cum am arătat deja mai sus[233], să aibă legături cu cărturari de la Milano sau de la Pavia. Ne-ar plăcea

să ne închipuim întâlnirea dintre irlandezi și italici încă în stare să guste literatura. Dar Columban, deja bătrân la acea vreme, moare la un an după stabilirea sa la Bobbio. El n-a avut posibilitatea să facă din mica sa mânăstire un centru de studii. Attalus, urmașul său, este un aristocrat burgund care, înainte de a intra la Luxeuil, primise o educație clasică[234]. Păstrase el oare amintirea acesteia? Biograful său, Ionas, nu ne spune nimic. Sub abațiatul său, călugării apar mai ales ca țărani și misionari[235]. Convertirea păgânilor din vecinătate și cea a arienilor longobarzi trebuia făcută, iar irlandezii nu puteau rămâne indiferenți la acest lucru. Existența unor manuscrise ariene în mânăstirea de la Bobbio dovedește poate că mânăstirea era, în acel moment, interesată de lupta împotriva ereziilor[236]. De fapt, Attalus, urmând exemplul magistrului său Columban, își pune știința în slujba acestei opere misionare, deoarece era, spune Ionas, „priceput în elucidarea problemelor și rezistent în fața furtunilor ereticilor"[237]. Urmașul lui Attalus, Bertulf (627-640), și el elev la Luxeuil, este încurajat de papa Honorius să lupte împotriva arianismului[238]. Astfel, activitatea intelectuală de la Bobbio pare limitată; studiile ce pot fi făcute aici sunt exclusiv religioase. Există cu siguranță o bibliotecă, însă aceasta este încă modestă. Attalus, cu puțin înainte de a muri, pune să se facă importante lucrări, printre care refacerea legăturii cărților[239]. Se crede chiar că aici se mai găsește încă o carte care i-a aparținut lui Attalus: este vorba de un comentariu la Isaia, palimpsest care conținea mai înainte un text arian[240]. Sunt primele clipe ale istoriei acestei biblioteci al cărei prestigiu avea să sporească în continuare. Nu se vede nicăieri că aceasta ar fi putut achiziționa manuscrise care veneau din alte biblioteci: faimoasa ipoteză care voia să facă din Bobbio urmașa mânăstirii Vivarium nu se bazează pe nimic[241]. Chiar cu Roma relațiile sunt rare. Abatele de la Bobbio și Ionas, secretarul său, l-au vizitat pe Honorius, însă Bobbio nu participă la disputele teologice care opun Roma și Constantinopolul[242].

Cazul lui Ionas din Susa

Totuși, în această perioadă, un călugăr se distinge de ceilalți prin cultura lui, și anume Ionas, biograful abaților de la Bobbio și Luxeuil. Călugăr la Bobbio din 618 până în 640, el începe, la cererea abatelui Bertulf, al cărui secretar era, să povestească viața lui Columban[243]. Își termină opera în Franța, unde se stabilește pe la 643, în preajma Sfântului Amand, la Elnone. Ionas este pentru vremea aceea un bun scriitor: s-a remarcat că el cunoștea poeții creștini și păgâni, că își amintea de anumite fapte din trecutul roman[244]. El a citit *Dialogurile* lui Grigore cel Mare pe care le-a imitat în *Minunile Sfântului Ioan din Reomeea*. Fără îndoială, ca un bun hagiograf, se declară stângaci și își opune stilul celui

al savanților „cu totul pătrunși de noua elocință“[245]. Dar în prefața ca și în opera sa, formulările complicate pe care-i place să le folosească se resimt de pe urma unui contact cu retorii italici din secolul al VI-lea[246]. Deoarece Ionas este un italic, s-a născut în „orașul nobil“ Susa și se trage dintr-o familie bună[247]. S-a „convertit“ intrând la Bobbio, fără îndoială după ce a primit de la profesorii din Susa o cultură seculară. Ceea ce știm despre Bobbio în această perioadă nu ne îngăduie să spunem că abația a putut da călugărilor o altă cultură decât cultura religioasă.

Bobbio, centru de studii religioase

La mijlocul secolului al VII-lea, Bobbio iese din epoca eroică și suferă alte influențe decât cele care vin de la Luxeuil. În condiții care ne scapă, însă cu siguranță sub influența Romei, mânăstirea adoptă Regula Sfântului Benedict. Chiar dacă actul care dovedește această adoptare este suspectat de unii[248], nu se poate nega faptul: e posibil ca prin intermediul mânăstirii din Bobbio regula benedictină să fie primită puțin după aceea și în mânăstirile columbaniene din Galia[249]. Abatele Bobolenus (641-654) conduce atunci mânăstirea. Fiu al unui preot prieten cu Columban, el a fost crescut la Luxeuil[250], apoi și-a urmat maestrul în Italia. Un poet necunoscut îi slăvește știința și calitățile de pedagog[251]. Sub abațiatul lui, biblioteca începe să se îmbogățească. Lowe a încercat să-i afle conținutul evidențiind caracteristicile comune unei întregi serii de manuscrise care par să provină din *scriptorium*-ul de la Bobbio în a doua jumătate a secolului al VII-lea. Este vorba de texte biblice, de Acte ale conciliilor, de Părinții Bisericii (Augustin, Hilarius, Origene, Ieronim), de poeți creștini[252] și, printre autorii mai recenți, de Grigore cel Mare[253]. Aceste manuscrise sunt aproape toate palimpseste, textele bisericești înlocuindu-le pe cele ale scriitorilor latini și arieni[254]. Înfățișarea e puțin îngrijită și presupune un *scriptorium* încă sărac și prost organizat. Călugării de la Bobbio au putut achiziționa manuscrise ale lui Titus Livius, Cicero și Plaut, apoi, din motive de economie, le-au răzuit pentru a copia autori ecleziastici care le par mai demni de a fi studiați.

Va trebui să așteptăm începutul secolului al VIII-lea pentru ca Bobbio să se deschidă către studiul autorilor profani.

IV. Menținerea culturii tradiționale la Roma și în Spania

În timp ce în Anglia, în Galia și în Italia longobardă se dezvoltă o cultură religioasă de un tip nou, în regiunile mediteraneene, la Roma și în Spania, mediile cultivate rămân fidele tradițiilor lor intelectuale.

În pofida unor condiții favorabile...

Roma este în secolul al VII-lea încă un oraş bizantin. Reprezentantul imperial instalat pe Palatin îl consideră pe papă un funcționar[255]. Artişti bizantini lucrează la împodobirea bisericilor Sant'Agnese, Santo Stefano Rotondo, a oratoriului Sfântului Venantius de la Laterano etc[256]; mânăstiri greceşti s-au aşezat pe Aventin, pe Esquilin sau aproape de San Paolo fuori le Mura[257]. În prima jumătate a secolului al VII-lea trei papi sunt foşti legați papali la Constantinopol, unul vine de la Ierusalim, iar altul este grec (Theodor)[258]. În sfârșit, cărturari bizantini vin să se stabilească pentru o vreme la Roma, precum Ioan Moschos (la Roma în 619), matematicianul Anania din Chirek, Sofronie fost sofist din Damasc şi Maxim Mărturisitorul[259].

În acelaşi timp, Roma serveşte drept refugiu tuturor acelora care fug de năvălirile barbarilor sau de persecuțiile religioase. Din est sosesc refugiați, izgoniți de perşi şi de arabi sau care vor să scape de persecuțiile religioase ale împăratului bizantin[260]. Din sud vin africani care fug şi ei de partizanii monotelismului. Acestora li se adaugă dalmații care fug de năvălirile slavilor[261]. În sfârşit, începând din 650, pelerini anglo-saxoni au luat şi ei drumul Romei[262].

... cultură mediocră

Ca urmare a tuturor acestor străini, condițiile culturale erau bune şi ar fi trebuit să fie favorabile unei dezvoltări intelectuale a mediilor latine romane. De fapt, nici la laici şi nici la clerici, nu întâlnim scriitori. Singura mărturie a unei activități literare, în afara unor scrisori expediate de cancelariile de la Laterano[263], este compunerea de epitafuri cu aspect încă antic[264]. Papa Honorius, discipol al lui Grigore cel Mare, este el însuşi poet, însă, pentru unii critici, un poet prost[265]. Discuțiile asupra voinței şi energiei lui Cristos, care, în întreg secolul al VII-lea, i-au opus pe clericii latini celor din Bizanț, nu au provocat noi cercetări la Roma[266]. Dimpotrivă, se fuge de inovații şi sunt acuzate studiile „filosofice" de a fi la originea deviațiilor doctrinare.

Papa Honorius sau secretarul lui, Ioan – viitorul Ioan IV –, reluând o imagine familiară Părinților Bisericii, îi compară pe filosofi cu broaştele care orăcăie[267]. Ei lasă gramaticilor, aceşti „vânzători de cuvinte", grija de a se interesa de discuțiile referitoare la diferitele lucrări ale lui Cristos om şi Dumnezeu[268]. Cristos, spuneau ei, a vorbit pentru păcătoşi, şi orice efort de reflecție filosofică este zadarnic. Această atitudine n-a slujit Bisericii. Prost sfătuit de anturajul său, Honorius nu a văzut capcana întinsă de patriarhul Serghie şi a acceptat definițiile teologice ale Bizanțului[269].

Urmaşii săi au avut mai multă perspicacitate şi, o vreme, sub Martin I (649-653), s-a putut crede că mediile romane încercau să răspundă Bizanţului plasându-se pe terenul lui. Lungile scrisori ale lui Martin către împărat şi către Bisericile orientale, şi diferitele sesiuni ale Conciliului de la Laterano din 649, în cursul cărora sunt prezentate dosarele pregătite de notarii de la Laterano, dovedesc un oarecare efort de înnoire[270]. De fapt, se pare că acest conciliu a fost condus mai degrabă de africani şi de orientalii refugiaţi la Roma. Ştiinţa teologică a lui Maxim Mărturisitorul le venea în ajutor romanilor[271]. Martin I chiar le-a cerut fiilor lui Dagobert, regele Austrasiei, Sigebert, şi regele Neustriei, Clovis II, să-i trimită episcopi competenţi pentru a întări delegaţia care pleca la Constantinopol[272]. Însă pontificatul lui Martin I s-a terminat tragic, deoarece papa şi Maxim au fost deportaţi şi au murit în Orient.

Urmaşii săi şi clericii de la Roma nu au reluat această încercare de confruntare teologică. De altfel, ei aveau alte griji mai urgente. Vestita scrisoare a papei Agathon (679-681) către împărat este revelatoare în această privinţă; vrând să-i scuze pe episcopii latini pentru lipsa lor de cunoştinţe, el scrie: „Cum să le cerem unor oameni aşezaţi în mijlocul barbarilor şi care îşi dobândesc cu mari greutăţi, lucrând cu mâinile, hrana zilnică, să ajungă la o altă ştiinţă sacră decât cea care a fost explicată de înaintaşii lor sfinţi şi apostoli şi de cele cinci concilii?“[273] Papa trebuie să opună elocinţa seculară autenticităţii credinţei apostolice. Crezul şi Scriptura sunt baza oricărei credinţe, de ce să căutăm în alte părţi? În întregul secol al VII-lea, Biserica de la Roma, depozitară a doctrinei catolice, rămâne, aşadar, în privinţa teologiei, extrem de conservatoare, în deplinul sens al termenului.

Greaca rămâne o limbă străină puţin cunoscută

Cum să explicăm lipsa de îndrăzneală a gândirii romane? Mai întâi prin împrejurările politice şi mai ales prin războiul longobard. Pe de altă parte, am văzut pentru secolul al VI-lea, mediul pontifical nu a fost niciodată foarte dispus la discuţii teologice[274]. Totuşi, în secolul al VII-lea, sosirea refugiaţilor orientali ar putea contribui la o renaştere a acestor studii. Însă, pentru aceasta, ar fi trebuit ca aceşti orientali să nu se prezinte ca străini la Roma şi ca obstacolul limbii să nu-i despartă de clericii romani. Într-adevăr, necunoaşterea limbii greceşti a împiedicat mediul pontifical să lupte cu arme egale împotriva Bizanţului. Exista un „birou de traduceri“ la Laterano şi traducători oficiali, dar traducerile nu erau perfecte[275]. Papii, foşti legaţi papali sau de origine siciliană, par să fi uitat limba greacă[276]. Prezenţa funcţionarilor bizantini nu făcuse nimic pentru răspândirea acesteia la Roma, deoarece se pare că în administraţie, latina era singura limbă folosită[277].

Centrele de cultură greacă în Italia se găsesc, în alte locuri. La Ravenna, greaca nu era total necunoscută[278]. În jurul anului 700 s-a scris

o cosmografie, numită „de la Ravenna“, de către un cleric anonim[279]. Însă bilingvii trebuie totuşi să fi fost rari. Sub episcopatul lui Theodor (677-691), pentru a avea un notar, exarhul a trebuit să recruteze un tânăr cleric care să fi învățat greceşte; abia după ce îl supune unui examen, îl ia în slujba lui[280]. Absența aproape totală a inscripțiilor greceşti dovedeşte totodată necunoaşterea acestei limbi[281]. Italia de Nord, prost apărată de bizantini, nu a putut deveni un centru de elenism[282].

Sicilia, refugiu al culturii greceşti

Domeniul culturii greceşti se limitează de fapt, începând din această epocă, la sudul extrem al peninsulei şi, mai ales, la Sicilia[283]. La Agrigento, la Siracuza, la Palermo, unde s-a aşezat o colonie de alexandrini, limba greacă întrece latina[284]. În Sicilia, Cosmas, profesorul Sfântului Ioan Damaschinul, a învățat, fără îndoială, retorica, dialectica, morala lui Aristotel şi a lui Platon şi cele patru discipline din *quadrivium*[285]. Din mânăstirea Baias de la Siracuza, provine Theofan, teolog şi polemist, care, în 681, ajunge patriarh al Antiohiei. Invers, viitorul episcop de Siracuza, Gheorghios, va face studii la Constantinopol[286]. Când în 600, împăratul Constant se gândeşte să mute capitala Imperiului Bizantin în Occident, el nu alege Roma, nici măcar Ravenna, ci Siracuza[287]. Această alegere nu este dictată numai de o preocupare strategică pe care o impune lupta împotriva arabilor. Siracuza reprezintă, mai mult decât Roma, un centru de cultură şi de civilizație

Însăşi papalitatea recunoaşte superioritatea clericilor orientali. Când, în 669, la cererea prinților anglo-saxoni, ea trebuie să aleagă un nou episcop pentru scaunul de la Canterbury, face apel la Theodor, călugăr originar din Tars şi refugiat la Roma. Pentru a-l însoți în Anglia şi pentru a-i supraveghea ortodoxia, papa desemnează un alt călugăr, de data aceasta un african, Hadrian, abate al unei mânăstiri napolitane[288]. Faptul că aceştia au fost preferați unor romani indică îndeajuns mediocritatea clerului din Cetatea Eternă.

Roma, şcoală de liturghie

De unde vine atunci prestigiul Romei în fața clericilor din Occident, fie ei celți, anglo-saxoni sau franci? O putem şti studiind cazul lui Wilfrid. Acest fost călugăr de la Lindisfarne părăseşte Canterbury în 653[289], şi se stabileşte la Roma. El nu vrea doar să facă un pelerinaj la mormintele Apostolilor. Biografii săi ne spun că se împrietenise cu arhidiaconul Bonifaciu, sfetnic al papei, şi că, sub îndrumarea lui, citise cele patru Evanghelii, studiase computul pascal şi învățase ce nu-l învățaseră disciplinele ecleziastice din țara lui[290]. Beda ne spune în altă parte că Wilfrid voia să cunoască riturile pe care clericii şi călugării le urmau la Roma[291]. Aşadar, pentru Wilfrid, se pune problema, înainte de toate,

să studieze liturghia romană pe care n-o cunoştea până atunci decât indirect prin şcoala de la Canterbury. Lucrând cu arhidiaconul Bonifaciu, el poate avea acces la *Scola cantorum* pe care o conducea arhidiaconul de la Laterano[292].

Tinerii clerici pe care-i putea întâlni la Roma erau învăţaţi din copilărie cântul roman în această *schola*[293]. După *Ordines romani* din secolul al VII-lea, copiii care cunoşteau psalmii erau primiţi în *scola* ca interni şi atunci făceau parte din *Ordo cantorum*[294]. Ei învăţau cântul şi, chiar dacă nu avem informaţii în această privinţă, trebuie să fi avut şi o cultură ecleziastică elementară pentru a fi primiţi în primele grade ale clerului. Papa Benedict II (684-685) foarte tânăr militase în Biserica romană şi învăţase Scripturile şi cântul (*cantilena*)[295]. Urmaşul lui Serghie (687-701) dobândise şi el această formaţie de la o vârstă fragedă[296]. *Scola* devenea astfel o pepinieră de înalţi funcţionari pontificali[297].

Nu toţi clericii de rang inferior treceau prin *scola*. Lectorii erau instruiţi de profesori particulari, sau cel puţin asta ne spune *Ordo*. Când copilul, încredinţat de părinţi unui profesor, a învăţat Sfintele Scripturi şi ajuns la maturitate, este făcut cleric, apoi când a învăţat să „citească", el este adus în faţa papei de către tatăl său sau de o rudă şi-şi rosteşte cererea potrivit canoanelor. Acceptându-l, papa îl pune la încercare în timpul unei slujbe în faţa clerului şi a poporului[298]. Dezvoltarea liturghiei romane făcea indispensabilă formarea temeinică a cântăreţilor şi a lectorilor. *Ordo* ne oferă ecoul ceremoniior mărețe din bisericile romane, a căror faimă ajunsese până în mediile bisericeşti din Anglia[299].

Roma, sursă de manuscrise

Faima Romei în secolul al VII-lea provenea deopotrivă şi din bogăţia manuscriselor sale. Cel care merge la Roma este apoape sigur că va găsi acolo textele care-i lipsesc. Abatisa din Nivelles şi Sfântul Amandus, cum am mai spus, aduseseră de la Roma *codices*[300]. Cu această ocazie, papa Martin, scriindu-i Sfântului Amandus, se plânge că biblioteca lui este permanent jefuită de amatorii de manuscrise[301]. De fapt, mai ales de la Grigore cel Mare, papii împart cu generozitate cărţile, fără a avea nici timpul şi nici mijloacele de a le înlocui printr-o copie. De altfel, *scriptorium*-ul de la Laterano nu pare să fi fost foarte activ în secolul al VII-lea, deoarece nu avem nici un manuscris care să fi provenit din această perioadă[302]. Romanii trăiau din ce aveau. Biblioteca era bogată pentru că, aşa cum s-a demonstrat recent, aceasta moştenise o parte din cărţile mânăstirii de la Vivarium[303]. Actele Conciliului de la Laterano din 649 ne dau un rezumat al conţinutului ei în ceea ce priveşte lucrările Părinţilor Bisericii şi chiar ale eretici-

lor[304]; dar în lipsa unui catalog complet e greu să apreciem importanța volumelor.

Pentru a achiziționa cărți de la Laterano, vin trimiși din toate țările Occidentului. Pe la 642, Taio din Saragosa a fost trimis să caute *Moralia in Iob* a lui Grigore cel Mare în *scrinium*-ul bibliotecii romane și, ne spune el, i-a fost foarte greu să le găsească din cauza mulțimii celorlalte cărți[305]. Sub papa Vitalian (657), nepotul Sfântului Wandregesilus (Wandrille) a adus de la Roma texte biblice și lucrări ale lui Grigore cle Mare[306]. Tovarășul de drum al lui Wilfrid, Benedict Biscop, a făcut șase călătorii la Roma și s-a întors de acolo de fiecare dată încărcat de cărți[307]. Astfel, comorile care-și găsiseră adăpost la Laterano începeau să fie răspândite în toate țările din Occident.

B. Culturile umaniste și ascetice în Spania

În Occident, în plină evoluție politică și culturală, Spania apare înțepenită în formele de odinioară. Regii susținuți de Biserică reușesc să domine aristocrația care voia, ca și în Galia, să dispună de putere. *Forum iudiciorum*, noul cod juridic promulgat de Recceswintus (654-672), caută să realizeze unitatea juridică într-un regat aparent puternic. „Renașterea isidoriană“[308] continuă.

Opera lui Isidor din Sevilla domină în întregime a doua jumătate a secolului. Conciliul din Toledo din 653 îl proclamă cel mai învățat din vremurile sale[309]. Ildefons din Toledo îl imită în propriile sale lucrări[310]; la sfârșitul secolului, autorul lucrării *Vita Fructuosi* vede în episcopul din Sevilla pe cel „care a făcut să renască principiile înțelegerii romane“[311].

Deplasarea centrelor de cultură

Însă „renașterea isidoriană“ nu mai are drept centru Sevilla[312]. O dată cu episcopul Braulio, Saragosa a devenit marele centru intelectual al Spaniei, apoi, în a doua jumătate a secolului, Toledo este capitala studiilor, datorită unei succesiuni de episcopi remarcabili; episcopii din Saragosa și din Toledo sunt mai degrabă în legătură cu cei de la Narbonna decât cu colegii lor din sud[313]. Această deplasare a vieții intelectuale spre nord, începută în prima jumătate a secolului al VII-lea, e însoțită și de deplasarea centrelor artistice. La nord de Tajo sunt construite bisericile cunoscute în această epocă: San Juan de Baños, inaugurată de Recceswinthus, Quintanilla de las Viñas, cripta de la Palencia, la 672 etc.[314]. Această mișcare se explică prin noile condiții politice din regat. Spania este acum definitiv eliberată de tutela bizantină și, prin urmare, ea regăsește vocația continentală. Fuziunea barbaro-romană realizându-se progresiv, centrele de cultură se dezvoltă în

mijlocul şi în nordul peninsulei, locuri populate de goţi. Dar la 670, primele incursiuni arabe ameninţă sudul[315]. Sevilla şi Mérida văd cum rolul lor scade în favoarea porturilor din nord, Barcelona şi Narbonna.

Şcoala de la Toledo

La şcoala episcopală din Toledo putem studia cel mai bine efectele „renaşterii isidoriene"[316]. Episcopii o conduc şi muncesc pentru ea. Eugenius din Toledo, mort în 657, ne-a lăsat o serie de poezii încântătoare despre boală, apropierea bătrâneţii, vară, vânturi, privighetoare etc.[317]. Să nu credem în redescoperirea sentimentului naturii. Eugenius, care cunoaşte manualele de retorică şi mai ales *praeexercitamina* ale lui Priscian, ştie că unele teme sunt în mod deosebit potrivite pentru studiul retoricii şcolare[318]. De asemenea, poemul acrostih în maniera lui Lucilius pe care Eugenius i l-a dedicat lui Ioan[319] aminteşte compoziţiile tradiţionale de succes. Mi-i închipui, pe discipolii lui Eugenius, printre care urmaşul său, Ildefons, repetând poemele didactice ale episcopului despre cele zece plăgi ale Egiptului, cele şapte sentinţe, alcătuirea de scrisori, sau învăţând *Distica* scrise în maniera celor ale lui Cato[320].

Iulian din Toledo (mort în 690) scrie sau pune să fie scrise pentru elevii săi o gramatică, plagiindu-l pe Donatus şi luându-şi exemplele din lucrări pe care le-a cunoscut Isidor[321]. Când îşi compune istoria „Expediţiei lui Wamba" el se gândeşte la tinerii care, citind-o, vor trage o învăţătură din ea[322] şi care, în acelaşi timp, vor pregăti gustul pentru discursul istoric[323].

Toate operele acestei epoci sunt făcute pentru elevii care vor mai ales să înveţe să vorbească şi să scrie bine: „Vorbea bine, discuta cu elocinţă", acest elogiu îl regăsim constant, dar „gândea bine", niciodată.

Cultura umanistă

Iată-ne revenind în vremurile lui Ennodius şi Avitus. Dar contrar acestora din urmă, episcopii vizigoţi nu au nici un scrupul să studieze şi să predea literatura profană. Li se pare total legitim să scrie poezii drăguţe, epigrame şi tratate de gramatică. Într-adevăr, datorită cărturarilor de la începutul secolului şi, mai ales, datorită lui Isidor din Sevilla, s-a făcut pace între creştinism şi literatura păgână şi s-a realizat sinteza celor două culturi. În gramatica sa, Iulian îşi ia exemplele atât din fondul păgân, cât şi din fondul creştin[324]. Cultura pe care Eugenius şi Taio au dobândit-o la mânăstirea din Saragosa, şi cea pe care Ildefons a primit-o la Agali[325], nu este cu adevărat o cultură dublă, deoarece ei s-au inspirat, ca şi Isidor, atât din clasicii creştini cât şi din clasicii păgâni. Ei pun aceste autorităţi pe acelaşi plan. Din nefericire, nu avem

catalogul bibliotecilor din această epocă[326], dar analizând conținutul unui manuscris care provine dintr-un *scriptorium* din Spania septentrională și care este datat din secolul al VIII-lea[327], sau studiind *Liber glossarium* compus la aceeași dată[328], putem să ne facem o idee despre varietatea lucrărilor consultate.

Să recunoaștem că literații vizigoți din secolul al VII-lea au tras mai multe foloase de pe urma clasicilor decât de pe urma Părinților Bisericii. Numeroasele lucrări exegetice și teologice pe care li le datorăm sunt lipsite de originalitate. Dacă clericii din Spania au avut o venerație profundă pentru Grigore cel Mare, au făcut-o nu numai pentru că recunosc tot ceea ce este încă antic în stilul marelui papă, ci pentru că admirau o știință sacră pe care ei erau departe de a o avea[329].

Dacă ei au adus servicii gândirii creștine, au făcut-o mai mult prin formă decât prin fond. Eugenius din Toledo și-a pus talentele poetice și muzicale în slujba liturghiei, corectând cântecele pe care o proastă folosire le deformase[330]. Discipolul său Ildefons a compus misse și imnuri din nefericire pierdute[331]. Imnurile care ni s-au păstrat din această epocă au în general, un stil elegant[332]. De asemenea, *Orationalul* vizigot, compus la începutul secolului al VIII-lea pentru catedrala din Tarragona, are încă „o savoare antică"[333]. În sfârșit, limba predicilor sau a conciliilor este până la sfârșitul perioadei vizigote, foarte îngrijită[334]. Tratatele lui Iulian și Ildefons sunt scrise într-un stil curent, fluid, liric.

Cultura umanistă nu are căutare

Așadar, regăsim în Spania secolului al VII-lea contradicția, deja analizată, de la începutul secolului precedent în legătură cu cultura clasică[335]. Fidelitatea față de o tradiție antică care nu mai era capabilă să producă opere originale a împiedicat înflorirea unei culturi religioase întemeiate pe un studiu personal și profund al textului sacru. În plus, cărturarii vizigoți atât de mândri de superioritatea culturii lor[336] nu-și dădeau poate seama că ei erau doar unii care puteau avea acces la ea. Schimburile literare și împrumutul de manuscrise se fac într-un cerc închis. Numai câțiva privilegiați beneficiază de învățătura școlilor din Toledo și din Saragosa. Într-adevăr, canoanele conciliilor din a doua jumătate a secolului al VII-lea critică în mai multe rânduri ignoranța clericilor și chiar a episcopilor[337]. Fără a spune, ca alții, că Biserica vizigotă era în plină decadență în ajunul cuceririi arabe, trebuie să recunoaștem că eforturile lui Isidor din Sevilla pentru a dezvolta instruirea clerului nu au dat rezultatele dorite. Clericii vizigoți și chiar călugării stabiliți în marile orașe sunt prea angajați în problemele seculare pentru a avea timp să se consacre studiilor[338]. Pentru a regenera Biserica vizigotă și pentru a o face să-și redescopere misiunea ar fi avut nevoie de o ședere în „pustiu".

Renaşterea culturii ascetice în Spania de Nord

Anumiţi clerici au simţit nevoia ascezei şi, în regiunile muntoase din nordul Spaniei, s-au constituit adevărate Thebaide care ofereau celor care doreau posibilitatea unui mod de viaţă ascetic. Unul dintre promotorii acestei mişcări a fost nobilul vizigot Fructuosus (†667), întemeietorul aşezămintelor monastice din Bierzo, lângă Astorga, şi din Galicia[339]. Deja, în secolul al V-lea şi al VI-lea, aceste regiuni cunoscuseră o viaţă religioasă intensă şi un monahism de tip oriental. Dar, în secolul al VII-lea, monahismul care se organizează aici îl aminteşte mai mult pe cel din Irlanda şi Anglia. Atunci ne putem întreba dacă stabilirea populaţiilor celtice în Galicia nu a contribuit la renaştere[340]. Într-adevăr, ca în insule şi, mai târziu, în Galia, s-au creat adevărate aglomerări mânăstireşti[341] şi s-au organizat chiar şi mânăstiri mixte.

Ca în Irlanda, în Anglia şi în Galia, aceste mânăstiri sunt centre de cultură religioasă[342]. Fructuosus era deja educat: el primise mai întâi instruirea pe care putea să o aibă un aristocrat din acea epocă, capabil să scrie poezii şi scrisori bine alcătuite[343], apoi, a trecut prin şcoala episcopală de la Palencia, unde episcopul Conantius, care avea o formaţie literară şi muzicală[344], l-a învăţat mai ales scrierile bisericeşti. Părăsind viaţa seculară, Fructuosus nu se rupe cu totul de cultură. Când călătoreşte, el nu uită să ia cu el manuscrise[345]. Regulile sale monastice prevăd momente pentru lectura personală şi pentru învăţare[346]. Dar aici era vorba în esenţă de „discipline spirituale", de citirea Bibliei şi a textelor religioase[347]. Fructuosus recomandă celor care vin să i se alăture să renunţe la vechile lor obiceiuri: adresându-se mai ales celor care au primit deja o instruire în viaţa seculară, le spune să nu se ocupe de „poveşti deşarte", ceea ce seamănă cu un îndemn la abandonarea autorilor păgâni[348]. Printr-o scrisoare a lui Fructuosus către Braulio din Saragosa, aflăm care erau lecturile abatelui: *Collationes* de Cassian, *Viaţa* lui Honoratus, ctitorul mânăstirii Lérins, *Viaţa* Sfântului Germanus şi cea a Sfântului Millan pe care Braulio tocmai o scrisese[349]. Autorul lucrării *Vita Fructuosi* a văzut bine opoziţia care exista între Isidor din Sevilla şi Fructuosus din Braga: unul reprezintă cultura umanistă, celălalt cultura ascetică[350].

La sfârşitul secolului al VII-lea, tradiţia acestei culturi ascetice este reluată de un călugăr a cărui personalitate este pasionantă, Valerius din Bierzo (†695). La fel ca Fructuosus, el a făcut studii temeinice, însă dorind să fugă de „deşarta înţelepciune seculară"[351], ajunge anahoret în împrejurimile oraşului natal, Astorga, apoi intră în mânăstirea de la Compludo care fusese întemeiată de Fructuosus. Acolo, abatele îşi pune la contribuţie talentele literare[352]. Apoi, Valerius se face dascăl de şcoală de ţară[353], şi în cele din urmă îşi sfârşeşte viaţa ca abate la San Pedro de Montes, unde adună mulţi discipoli. Pentru elevii săi,

Valerius scrie muneroase lucrări printre care un florilegiu despre hagiografie[354] şi un comentariu al Psalmilor destinat începătorilor[355].

Deşi cultura literară a lui Valerius este mare[356], ea este foarte departe de cea a contemporanului său, Iulian din Toledo. Acest călugăr este un ascet exigent, un spirit neliniştit căruia-i lipseşte echilibrul și optimismul cărturarilor „isidorieni". Luptele sale cu diavolul, viziunile şi călătoriile în lumea de dincolo despre care îi place să povestească[357] îl înrudesc mai mult cu călugării irlandezi şi anglo-saxoni contemporani[358].

Astfel, Spania, deşi izolată de restul Occidentului, nu se sustrage complet culturii religioase a vremii sale. În plus, crearea centrelor monastice din nord este un fapt important pentru viitor, deoarece vor sluji drept refugiu clericilor şi călugărilor vizigoți alungați de năvălirea arabă din 711. Aceste modeste şcoli şi scriptoriile lor vor fi centrele în care se va organiza cultura mozarabă.

Capitolul II

RENAŞTERILE (SFÂRŞITUL SECOLULUI AL VII-LEA, MIJLOCUL CELUI DE-AL VIII-LEA)

I. Anii hotărâtori

La mijlocul secolului al VII-lea, şcolile monastice şi episcopale din Anglia, din Galia, din Italia, care nu sunt deocamdată decât centre de formare ascetică şi misionară, încep să iasă din izolare şi să capete conştiinţa noii culturi pe care sunt gata s-o dea Occidentului. La sfârşitul secolului, ele se transformă în centre de cultură intelectuală şi artistică. Datorită lor apar primele elemente ale unei renaşteri, prodrom al marii înnoiri carolingiene. Remarcabil este faptul că această mişcare începe în toate regatele barbare şi aproape în acelaşi timp, în anii 680-700.

Renaşterea artistică

Într-adevăr, arheologii datează din această perioadă construirea hipogeului abatelui Mellebaud de la Poitiers, mormintele de la Jouarre[1], decorarea sarcofagului episcopului Desiderius (Dizier) de la Delle, al lui Drausius de la Soissons şi al Theodatei de la Pavia[2]. Mai mult, ei au stabilit relaţii între decorul hipogeului din Poitiers şi cel al sarcofagului lui Cuthbert de la Durham (698)[3], între crucile de la Ruthwell, din Northumbria, şi sculpturile longobarde[4].

Această renaştere a sculpturii este contemporană cu activitatea artistică din *scriptoria* mânăstireşti din Anglia şi Galia. Ne putem sprijini aici pe o cronologie mai exactă, datorită manuscriselor pe care le avem. La Lindisfarne şi Yarrow, primele două manuscrise cu picturi cunoscute sunt decorate între 698 şi 721[5]. La Luxeuil, *Lecţionarul* este pictat pe la 700[6], la Corbie manuscrisele cu picturi apar înainte de 704[7], iar un manuscris al cronicii lui Pseudo-Fredegarius este ilustrat cam în aceeaşi epocă într-un *scriptorium* din estul Galiei[8]. Să adăugăm că abaţia de la Echternach avea pe la 690 vestitul său evangheliar[9]. Chiar dacă nu avem nici o lucrare ieşită din *scriptorium*-ul de la Jouarre, cum să nu credem, admirând minunata inscripţie care împodobeşte mormântul Theodehildei, că gravorul dispunea de un model manuscris[10].

Renașterea literară în Galia de Nord

Abatele mânăstirii sau episcopul, care îi pun la lucru pe sculptor și pe pictor, încurajează în același timp scribii din *scriptorium* și călugării cărturari. Ei sunt ca niște șefi de șantier care pun totul în acțiune spre a face din casa lor un centru de cultură întru cea mai mare slavă a lui Dumnezeu. La sfârșitul secolului al VII-lea, se constată activitatea scribilor și a pictorilor la Corbie, Luxeuil, Soissons[11] și a scriitorilor la Corbie, Novelles, Rebais, Fontenelle, Remiremont, Laon[12]. În inima Normandiei, regiune care până acum nu a produs o mare operă literară, episcopul Fromond din Coutances, pe la 677, găsește un poet care să scrie, în tetrametri trohaici septenari, inscripția gravată pe altarul de la Ham[13].

... Centrală...

Burgundia, unde se organizează centre de studii importante[14], cunoaște atunci o perioadă fericită pentru cultura intelectuală. În timp ce călugării de la Luxeuil copiază manuscrise, episcopii de la Autun și Auxerre contribuie la renașterea dreptului canonic[15]. Leodegarius, episcop la Autun din 660 până în 678, este unul dintre clericii cei mai remarcabili din această epocă. El își petrecuse cei dintâi ani la curte, apoi fusese primit în rândurile clerului de la Poitiers în fruntea căruia se afla unchiul său episcopul Didon. Devenise arhidiacon și profesor al școlii episcopale[16], apoi, după ce fusese abate la Saint-Maixent pe la 653, obținuse, datorită reginei Bathilda, episcopia de la Autun. S-a văzut în Leodegarius mai ales omul de acțiune, reprezentantul aristocrației, în permanent conflict cu majordomul palatului din Neustria, Ebroin. Sigur, Leodegarius a făcut din orașul lui o micuță capitală politică, dar în același timp a fost și un păstor grijuliu care supraveghea viața clerului secular și a celui regular. Influența unchiului său Didon, care stătuse o vreme în Irlanda, apoi reținerea lui la Luxeuil, l-au determinat poate să se inspire din exemplul luxovian pentru a reorganiza mânăstirile din dioceza sa[17].

În sudul Burgundiei, la Lyon, unde biblioteca episcopală continuă să se îmbogățească[18], Wilfrid, la întoarcerea de la Roma, a găsit „savanți“ (*doctores eruditi*) care, timp de trei ani i-au putut completa instruirea[19]. La Vienna, oraș învecinat, Benedict Biscop adună cărți pe care le aduce din Anglia[20]. Să notăm, în sfârșit, că la Lyon moare, la începutul secolului al VIII-lea, Bonnitus, fost episcop de Clermont, unul dintre cei din urmă cărturari din Aquitania[21].

... și de Sud

De altfel, Aquitania participă și ea la această înnoire intelectuală. Ca în Galia de Nord, o seamă de texte hagiografice care ies din mânăstiri

dovedesc prin stilul lor o grijă mai mare pentru formă. La Méobec, în dioceza Bourges, un călugăr care cunoaşte *Omiliile* lui Grigore cel Mare şi literatura irlandeză compune, pe la 678, strania *Viziune a lui Baron*[22]. La Saint-Maixent, la cererea episcopului de Poitiers, Ansald, călugărul Ursinus scrie *Viaţa Sfântului Leodegarius* la puţină vreme de la moartea episcopului din Autun (678)[23]. Cam în aceeaşi epocă, un călugăr din Auvergne de la Volvic scrie *Viaţa Sfântului Praeiectus* (Priest) (mort în 674) şi, la începutul secolului al VIII-lea, un călugăr din Manglieu o redactează pe aceea a lui Bonnitus. Or, aceşti doi hagiografi cunosc nu numai autori ecleziastici ca Ieronim, Sulpicius Severus, Grigore cel Mare, Ionas din Bobbio, ci, ceea ce e şi mai remarcabil, autori clasici, precum Caesar şi Vergiliu. Imitându-l pe acesta din urmă, ei introduc în povestirile lor imagini poetice şi chiar transcriu unele versuri din *Eneida*[24]. Încercare stângace, fără îndoială, însă indiciu sigur al unui efort conştient pentru stilul frumos. Aceeaşi observaţie şi când se studiază două *Vieţi* provenite din acelaşi clericat de la Rodez: autorul *Vieţii lui Dalmatius* şi al *Vieţii lui Amandus* au citit extrase din Vergiliu, Ovidiu şi Ennius şi îşi amintesc de ele[25]. Constatăm, aşadar, că la sfârşitul secolului al VII-lea se recitesc operele clasice în mânăstirile din Galia, ceea ce îi nelinişteşte pe unii călugări rigorişti.

Un călugăr de la Ligugé, Defensor, se numără printre aceştia. La cererea profesorului său Ursinus, el compune, în jurul anului 700, lucrarea *Liber scintillarum* („Cartea scânteilor"), în care adună precepte patristice despre diferite subiecte morale: abstinenţa, pălăvrăgeala, tăcerea, virginitatea etc.[26]. Titlul capitolelor demonstrează îndeajuns că el scrie pentru călugări şi fără îndoială pentru tinerii călugări care se instruiesc pentru o viaţă ascetică. Or, ajuns la capitolul lecturii, el preia de la Isidor din Sevilla aproape întregul text şi reproduce în special avertismentul dat tinerilor călugări determinaţi să citească „minciunile poeţilor"[27]. Am văzut mai sus cum să interpretăm acest sfat[28]. Aici, izolat din contextul său, el echivalează cu o interdicţie. Văzuse oare Defensor folosul acestui pasaj, dacă, în epoca sa se renunţase la lectura lucrărilor profane?

În Galia de Nord, putem evidenţia aluzii asemănătoare la literatura păgână în prefeţele unor *Vieţi* ale sfinţilor, ceea ce e un lucru nou[29]. Ştim de altfel că, în această epocă, încep să fie recopiate în mânăstirile din Galia manuscrise ale autorilor clasici[30]. Aşadar, cultura ascetică, reînsufleţită de călugării columbanieni, evoluează la sfârşitul secolului al VII-lea spre o cultură mai umanistă.

În Italia şi în Anglia

În aceeaşi epocă, Italia şi Anglia cunosc o renaştere asemănătoare. La Pavia, la curtea regelui longobard Cunincpert (†700), pentru prima dată după mulţi ani este primit şi copleşit cu onoruri un profesor de

gramatică[31]. La Bobbio, călugării învățați până acum să studieze numai lucrări bisericești, manifestă interes pentru cărțile de gramatică[32]. La Pavia, ca și la Bobbio, o seamă de clerici și călugări își încearcă talentele, cu mai mult sau mai puțin succes, în poezie. În sfârșit, Roma cunoaște o renaștere a elenismului[33].

În Anglia, în ultimii ani ai secolului al VII-lea, călugării și clericii manifestă aceeași dorință de a învăța și datorită sosirii la Canterbury în 669 a unui african, Hadrian, și a unui grec, Theodor, școlile bisericești sunt reorganizate și formează o nouă generație de cărturari[34].

Vom reveni asupra acestor renașteri italiene și anglo-saxone, însă era necesar să le menționăm aici pentru a constata simultaneitatea înnoirilor. Fie în domeniul artistic, fie în domeniul intelectual, sacru sau profan, sunt ani hotărâtori. Însă nu e de ajuns să constatăm acest lucru, ci trebuie să găsim și o explicație.

Cauzele înnoirilor: stabilitatea politică

La sfârșitul secolului al VII-lea, Occidentul începe să iasă din anarhia politică ce-i caracteriza istoria de mai multe secole. O relativă stabiliate se instaurează în toate regatele. În Galia, de la victoria de la Tertry (687), Pepin de Herstal a întrunit cele două funcții de majordom al palatului din Neustria și din Austrasia și, până la moartea lui în 714, consolidează pozițiile familiei sale[35]. În Italia, trei evenimente contribuie la destindere: victoria papalității asupra monotelismului (Conciliul *in Trullo*, 681), pacea încheiată între longobarzi și bizantini (680) și sfârșitul schismei din Aquileea în 698[36]. În Anglia, regii Merciei își impun autoritatea asupra regatelor vecine[37]. Astfel, apar în Europa noi linii de forță în vreme ce Africa de Nord cade în mâinile arabilor (prima cucerire a Cartaginei, 695), iar Spania începe să fie în mod serios amenințată[38]. În acest cadru deja „carolingian" se poate instaura o civilizație nouă.

O nouă generație de călugări

Pe de altă parte, în lumea monastică, generației de călugări misionari și țărani îi urmează cea a călugărilor bogați și educați. Colibele fac loc clădirilor din piatră. Astfel, la Jumièges se ridică în această epocă un complex impunător cuprinzând două biserici și clădiri protejate de o incintă apărată de turnuri[39]. Încep să se organizeze cetăți monastice care le amintesc pe cele din Irlanda și Spania. Bogățiile lor materiale fac mai ușoară instaurarea unui *scriptorium* și a unei biblioteci și specializarea îndatoririlor: eliberați de servituțile materiale, unii călugări se consacră numai studiului. În Anglia, din alte motive, are loc o profundă înnoire în rândul clericilor: epidemia din 664 a decimat populația clericală și monastică. Pentru a reorganiza această Biserică

slăbită, papa îi trimite aici pe Theodor și Hadrian în 660[40]. Ei vor reconstrui Biserica din Anglia, pe baze noi.

Schimburi culturale între toate regiunile din Occident

Trimiterea unui grec și a unui african la anglo-saxoni dovedește din plin faptul că hotarele regatelor nu mai sunt piedici pentru schimburi. Mișcarea, începută în a doua jumătate a secolului al VII-lea, se amplifică la sfârșitul secolului. Anglo-saxonii și irlandezii tranzitează Galia pentru a ajunge în Italia, prin trecătorile Alpilor. De când Provența nu mai e calea spre Italia, Auxerre, Langres și mai ales Lyon joacă rolul de loc de popas pentru pelerinii anglo-saxoni[41]. Până în 684, Benedict Biscop face călătorii la Roma, Wilfrid se află aici din nou în 704 și Willibrord în 692 și 695. Doi regi anglo-saxoni se retrag să-și sfârșească zilele într-o mânăstire romană[42]. Între curțile longobarde și anglo-saxone se stabilesc relații de familie și politice foarte strânse[43]. Pavia este locul de întâlnire pentru anglo-saxoni, romani, orientali, iar Bobbio este ales drept loc de retragere de către episcopul anglo-saxon Cummean (pe la 720)[44].

Pe de altă parte, irlandezii și anglo-saxonii se stabilesc în Galia de Nord. Péronne (*Perrona Scottorum*), întemeiată de Cellanus în 706, ajunge un popas pentru scoți[45]. La Echternach, Pepin din Hersthal întemeiază o mânăstire pentru Willibrord[46]. Prinții austrasieni îi primesc cu bunăvoință pe misionarii irlandezi și anglo-saxoni care încep să evanghelizeze Germania[47].

Astfel de călătorii, astfel de schimburi nu puteau decât să favorizeze renașterea intelectuală și artistică. Bogățiile fiecărei țări găseau cum să dea roade în ținuturi străine. Occidentul creștinat începe să-și realizeze unitatea culturală. În plus, cucerirea arabă din Spania (711) va provoca un aflux de refugiați nu numai în nordul Peninsulei Iberice, ci și dincolo de Pirinei. Clerici și călugări, ducând cu ei manuscrise, vor ajunge în Burgundia, în Italia de Nord și la Roma. Astfel, cultura hispanică, până atunci destul de izolată, va fi cunoscută, iar operele literare imitate[48].

Occidentul pare, așadar, în plină transformare intelectuală. Să studiem acum diferitele chipuri ale acestei înnoiri, în regatele anglo-saxone, în Italia și în Galia.

II. Avântul școlilor monastice și episcopale în Anglia

Între sosirea lui Theodor (669) și plecarea lui Alcuin pe continent (778), patru generații de elevi s-au succedat pe băncile școlilor din Anglia: cea a lui Aldhelm, care beneficiază de lecțiile lui Theodor și Hadrian,

cea a lui Beda şi Bonifaciu care s-au născut pe la 673-676, cea a discipolilor lor Lull, Cuthbert, Egbert, şi în sfârşit generaţia lui Alcuin, născut pe la 730, momentul în care murea Beda. Putem analiza astfel evoluţia educaţiei timp de un secol. Pe de altă parte, aceste şcoli sunt repartizate în întreaga Anglie, cele mai importante găsindu-se în regatele Kent, Wessex şi Northumbria. Poziţiile lor geografice şi originea profesorilor care le însufleţesc le vor conferi fiecăreia un caracter specific.

A. Diversitatea şcolilor

I. ŞCOLILE DIN KENT

Şcoala episcopală a lui Theodor

Regatul Kent, care, cum am văzut, fusese evanghelizat cel dintâi, a avut privilegiul să-i primească pe Theodor şi Hadrian, călugării trimişi de papa pentru a reorganiza Biserica din Anglia[49]. Beda salută cu emfază sosirea acestor doi oameni, instruiţi atât în literatura seculară cât şi în cea ecleziastică, spunând că niciodată Anglia nu cunoscuse o perioadă atât de fericită[50]. E adevărat că, deşi Theodor nu a întemeiat şcoala episcopală de la Canterbury, i-a dat un nou impuls. În jurul acestui bătrân s-au grupat o mulţime de clerici şi de călugări printre care unii veneau din Whithby[51], în timp ce alţii vor primi totul de la Theodor. Cărţile pe care le aducea cu el, cele care a pus să fie făcute în *scriptorium*-ul episcopiei[52], i-au îngăduit să organizeze un învăţământ care cuprindea mai multe discipline. Beda precizează programul pe care episcopul îl propunea elevilor lui: metrică, astronomie, „aritmetică ecleziastică", altfel spus – computul[53]. Trebuie adăugate medicina – dacă e să-l credem pe un discipol al lui Theodor[54] –, exegeza[55] şi, în sfârşit, greaca.

Pentru prima dată în Anglia, greaca este predată într-o şcoală ecleziastică şi acest lucru conferă originalitatea şcolilor din Kent[56]. Ne e greu să ştim până unde merge acest studiu. Theodor trebuie să fi adus cu el cărţi greceşti de pe urma cărora i-a făcut să beneficieze pe discipolii săi[57]. Poate păstrase legături cu lumea greacă orientală. Descoperirea în Kent a unor vase copte şi siriene şi a unor bijuterii bizantine demonstrează că în această epocă se stabilesc schimburi între Anglia şi Orient[58]. Dar vom vedea mai departe că implantarea culturii elene în Kent nu a fost nici profundă şi nici durabilă[59].

Când a murit Theodor (690), a fost înlocuit de către un fost abate, Bertwald, care avea o bună cultură ecleziastică[60]. În 731, Tatwin, care venea dintr-o mânăstire apropiată de Ţara Galilor, ajunge la rândul său episcop de Canterbury. El a rămas celebru prin scrierea unui tratat de gramatică şi a unor *Enigme* sub formă de hexametri[61]. Urmaşii lui,

Nothelm (734-739) şi Cuthbert (740-758), au fost şi ei episcopi cărturari[62]. Astfel, timp de aproape un secol, şcoala episcopală de la Canterbury a fost un important centru de studii.

Şcoala monastică a lui Hadrian

Şcoala monastică de la Canterbury întemeiată la abaţiile Sfântul Petru şi Sfântul Pavel a fost la fel de vestită ca şi şcoala episcopală. Condusă mai întâi de Benedict Biscop, în 669[63], ea a fost reluată de tovarăşul lui Theodor, africanul Hadrian, apoi, din 709 până în 731, de către un discipol al acestuia, Albin[64]. Programul şcolii trebuia să semene, în linii mari, cu cel al şcolii catedrale. Aldhelm, elevul lui Hadrian[65], aminteşte într-o scrisoare către episcopul Leutherius că învăţase la Canterbury metrica, cântul, calculul, astronomia şi chiar dreptul roman[66]. Această identitate dintre cele două formaţii se explică atunci când vedem foşti călugări studiind în preajma episcopului sau clerici seculari devenind călugări. În Anglia, o constatăm în mai multe rânduri, cele două ordine nu sunt atât de strict separate ca în Galia.

2. *ŞCOLILE DIN WESSEX*

Principalele centre de studiu

În Wessex, abaţia de Malmesbury, întemeiată de un scot la mijlocul secolului al VII-lea, a fost condusă de fostul elev al lui Hadrian, Aldhelm. Cel care este considerat cel dintâi scriitor englez îşi făcuse o parte din studii în această abaţie[67]. Ajuns abate, el a organizat o bibliotecă importantă, din care încă se mai păstrau exemplare originale în secolul al XII-lea[68]. În 705, a fost numit episcop de Sherbone şi şi-a continuat aici activitatea intelectuală. Urmaşul lui la episcopat, Forther, menţine în acest oraş pasiunea pentru studiu[69]. Nu departe de Malmesbury în scaunul episcopal din Winchester creat de foarte curând, a fost instalat un fost călugăr, Daniel, care, după Beda, avea o instruire comparabilă cu aceea a lui Aldhelm[70]. În sud-estul Wessexului, la Exeter, călugărul Winfrid, viitorul Sfânt Bonifaciu, şi-a început instruirea pe la 687[71], dar negăsind aici un profesor cu care să-şi poată continua studiile[72], a trecut la Nursling, pe care o conducea abatele Windrecht: aici a găsit o bibliotecă bună[73] şi şi-a completat atât de bine instruirea încât a ajuns profesor în această mânăstire. Până în 716, data plecării sale pe continent, a atras prin erudiţia lui numeroşi discipoli şi pentru ei a compus două tratate de gramatică[74]. Printre mânăstirile favorabile studiilor, trebuie s-o citām şi pe aceea din Glastonbury, în legătură cu Malmesbury[75], cea de la Waltham[76] şi, în sfârşit, câteva mânăstiri de călugăriţe despre care vom vorbi mai departe.

Influența culturii irlandeze

Știm în ce spirit erau organizate studiile în Wessex, datorită lucrărilor lui Aldhelm și ale lui Bonifaciu și ni se pare destul de original. Stilul scrisorilor și al tratatelor lui Aldhelm uimește și adesea respinge[77], într-atât este de obscur, căutat, afectat. El este influențat de literatura „hisperică“[78]. Wessex era încă, în pofida triumfului Romei, sub influența literară a țărilor celtice învecinate. Aldhelm, înainte de a fi elevul lui Hadrian, a fost elevul scotului Mailduib[79]. La sfârșitul secolului al VII-lea, tinerii anglo-saxoni erau încă atrași de renumele școlilor irlandeze[80].

În entuziasmul renașterii intelectuale din Anglia, Aldhelm vrea să arate că nu era nevoie să se ducă în Irlanda pentru a deveni cărturar. E ceea ce-i scrie el pe la 686-690 tânărului Ehfrid care tocmai petrecuse șase ani în Irlanda, „prins de sânul înțelepciunii“[81]. El deplânge faptul să tinerii se duc să studieze acolo gramatica, geometria, fizica și știința Scripturii[82].

„De ce Irlanda, unde învățăceii curg râu, avea acest privilegiu, ca și cum în această verde și fecundă Britannie ar lipsi profesorii greci sau romani pentru a le explica celor care-i întreabă dificilele probleme ale bibliotecii cerești?“[83].

Și, citându-i pe acești doi profesori, Hadrian și Theodor, el îi compară cu două stele strălucitoare. În altă parte, într-o epistolă către regele Northumbriei, arată că anglo-saxonii sunt capabili să fie ei profesori și se fălește că a fost cel dintâi care a predat metrica germanilor. El se compară chiar cu Vergiliu care i-a inițiat pe romani în poezia pastorală a Greciei[84].

Aldhelm și discipolii lui

Încercarea lui reușește și chiar irlandezii îi recunosc meritele literare[85]. Ei găsesc în scrisoarea către Ehfrid, în tratatul *De septenario* (sau *De metris*), „briliantul“ stilului hisperic[86]. Discipolii pe care îi formează Aldhelm sunt demni de el, dacă judecăm prin prisma poemelor tânărului Aethilwald[87] care, împreună cu alții de seama lui[88], a fost introdus în „arcanele artelor liberale“ și a avut parte de inițierea care deschidea calea către lumea literelor[89]. La Malmesbury sau la Sherborne era citit Virgiliu Gramaticul și alte lucrări celte, erau folosite liste de cuvinte rare, create în întregime sau luate din greacă[90], se imitau poemele din *Antologia latină*, enigmele lui Symposius[91], se împănau studiile cu toate aluziile mitologice dragi scriitorilor din Italia și din Africa secolului al VI-lea[92]. Poate chiar se compuneau în joacă scrieri apocrife[93]. Atmosfera care domnește la școala lui Aldhelm ne-o amintește pe aceea de care am pomenit când am vorbit de Ennodius și discipolii săi[94]. Ca Ennodius, ca Fortunatus, profesorul își arată cunoștințele cui vrea să-l asculte, acumulând termeni tehnici de uz școlar și chiar cei ai școlii

lui Virgiliu Gramaticul. Astfel, el menționează că „barca sa care plutește între Scylla solecismului și genunea barbarismului, evită ciocnirile de stâncile iotacismului care-l pândesc și de vâltorile myotacismului"[95].

Cea de-a doua generație

Opera lui Aldhelm nu reprezintă numai, cum s-a spus[96], o epocă, vârsta ingrată a literaturii anglo-saxone, ci mai mult o tendință a culturii latine, care a găsit la Wessex un teren favorabil pentru renașterea sa. Generația următoare, crescută în școlile apropiate de ținuturile celtice, rămâne într-adevăr credincioasă acestei tradiții. Pentru a ne convinge de acest lucru, să citim enigmele lui Tatwin[97] sau scrisoarea lui Bonifaciu către Nithard. S-a putut compara acest text cu câteva pagini din Aldhelm: Bonifaciu își presară și el scrierile cu cuvinte rare, amestecă în latină expresii din greacă[98]. Și el își împodobește poemele și, în special, enigmele sau poeziile acrostih cu fraze căutate[99]. În epoca sa, Porfirius, care a născocit *Carmina figurata*, este redescoperit și imitat[100]. Bonifaciu transmite moștenirea literară pe care a primit-o discipolului său Lull[101] și celor pe care îi formează pe continent[102]. Literele carolingiene, la rândul lor, îi vor fi tributare și înțelegem primirea pe care operele lui Aldhelm au avut-o în secolele al IX-lea și al X-lea[103].

Alte influențe irlandeze: vocația misionară și cultura monahiilor

Influența irlandeză a marcat școlile din Wessex în alt fel. Călugării cărturari se fac misionari. E remarcabil că anglo-saxonii care și-au părăsit țara pentru a evangheliza Galia și Germania au fost instruiți în școli irlandeze sau de inspirație irlandeză. *Peregrinatio pro Christo* care îi îndemna pe Columban și pe discipolii săi să plece îi însuflețește și pe anglo-saxoni; Egbert, Weitbert, Willibrord, s-au pregătit în Irlanda[104]; Bonifaciu, în 719, i se alătură lui Willibrord în Frisa[105]. Când ar fi putut deveni un „Beda din Wessex", Bonifaciu lasă totul pentru a se face misionar. Din țara natală îi sosesc curând colaboratorii: discipolul său Lull, Weethbert, călugăr la Glastonbury, Willibald, călugăr de la Waltham. În sfârșit, Bonifaciu apelează la femeile instruite în mănăstirile din Wessex.

Cultura monahiilor este într-adevăr mai dezvoltată decât în alte locuri și aceasta este o altă amprentă irlandeză. În Irlanda și în mănăstirile în spirit irlandez, învățământul feminin a găsit în secolul al VII-lea un teren prielnic. Aldhelm era în corespondență cu călugărițele de la Barking, de la Wimborne. El le adresează unor monahii cultivate cele două lucrări ale sale în versuri și proză *despre Virginitate* și ar fi trebuit într-adevăr ca ele să fie culte pentru a înțelege subtilitățile scriitorului[106]. Bonifaciu este totodată sfetnicul literar al călugărițelor: Lioba,

monahie de la Wimborne[107], Eadburg, care îi predase Liobei poezia[108] şi care îl aproviziona pe Bonifaciu cu cărţi[109], Ecburge, fostă elevă a lui Bonifaciu[110], Eungythe şi fiica ei Bugga[111]. Scrisorile schimbate astfel evidenţiază prietenia profundă care-l lega pe misionar de compatrioatele sale, prietenie ce poate fi comparată cu aceea a lui Fortunatus pentru Radegunde, dar care, de fapt, se exercita într-un alt plan, mai puţin lumesc şi cu mult mai spiritual[112].

3. CENTRELE DE STUDII DIN REGATELE CENTRALE

Între regatele din Anglia meridională şi Northumbria, se întinde Mercia şi dependenţele ei, Essex şi Est-Anglia. Aici au fost întemeiate mânăstiri, dar nici una nu are caracterul unui mare centru de studii. Putem menţiona totuşi, Breedon, lângă Leicester, de unde vine Tatwin[113], Lichfield, însufleţită de episcopul Chad[114], şi Crowland, unde călugărul Felix a scris *Vita Guthlachi* pe la 730[115]. Mânăstirea Ely, care avea să devină unul din marile centre religioase ale Angliei medievale, nu-şi face încă simţită prezenţa în această vreme prin activitatea sa intelectuală[116]. Printre episcopii cărturari din aceste regate, nu putem cita decât două nume: Tatfrid din Worcester, fost călugăr la Whitby[117], şi Cuthwin din Dunwich (716-721), al cărui *scriptorium* era foarte activ[118]. Aşadar, Mercia, a cărei forţă politică nu face decât să crească, începând de la mijlocul secolului al VII-lea, pentru a atinge în secolul următor apogeul, nu are nici o şcoală comparabilă cu aceea din Wessex.

4. ŞCOLILE DIN NORTHUMBRIA

Dimpotrivă, în regatul Northumbriei, care atunci cunoaşte o perioadă de decadenţă politică, găsim şcolile cel mai vestite din Anglia.

Wearmouth şi Yarrow, mânăstiri „romane"

Într-adevăr, northumbrianul Benedict Biscop întemeiase la întoarcerea sa de la Roma, la confluenţa râurilor Wear şi Tyne, cele două mari abaţii, Sfântul Pavel şi Sfântul Petru, la Wearmouth şi la Warrow (674-685)[119]. Cu aceste noi abaţii, coasta orientală a Northumbriei devine, de la Lindisfarne până la Whitby, o adevărată „riviera" monastică. Însă noile abaţii depăşesc repede mânăstirile de origine irlandeză, datorită personalităţii abaţilor Benedict şi Ceolfrid[120].

În cursul numeroaselor sale şederi pe continent, Benedict studiase diferitele *statuta* ale mânăstirilor din Galia şi din Italia şi, la sfârşitul acestei cercetări, s-a hotărât să introducă în Northumbria, Regula benedictină[121]. În 678, aflându-se la Roma împreună cu prietenul său Ceolfrid, el a obţinut de la papa Agathon un privilegiu de dispensă pentru Wearmouth[122]. În plus, l-a convins pe arhicantorul de la San Pietro să vină să predea cântul roman călugărilor săi şi tuturor celor care

ar fi vrut să-i urmeze cursurile[123]. În sfârşit, a organizat o importantă bibliotecă datorită cărţilor pe care le-a adus din cele şase călătorii ale sale în Galia şi la Roma[124]. Astfel, o parte din cărţile de la Vivarium care, aşa cum am amintit, găsiseră adăpost la Roma, au ajuns la Wearmouth şi la Yarrow[125]. În afară de cărţi, Benedict a adus picturi pentru a împodobi pereţii mânăstirii sale[126], a adus zidari şi sticlari capabili să construiască „în manieră romană"[127] şi poate chiar lapicizi care au gravat inscripţiile din care încă mai avem un fragment[128]. În sfârşit, când Ceolfrid a pus să se facă vestitul manuscris *Amiatinus*, destinat să fie oferit papei, el i-a cerut unui scrib italic să conducă această întreprindere[129]. Cu *Amiatinus*, care-şi ia dintr-un manuscris al lui Cassiodor organizarea şi miniaturile, cu construirea unei importante biblioteci, Wearmouth şi Yarrow par a fi moştenitoarele mânăstirii Vivarium. Umanismul italic reapare în Northumbria.

Importanţa acestui eveniment apare şi mai clară dacă se compară aşezămintele monastice ale lui Benedict cu vechea mânăstire de la Lindisfarne, situată cu optzeci de kilometri mai la nord. Această mânăstire, în care se dezvoltaseră, în secolul al VII-lea, studiile sacre[130], rămânea, în secolul al VIII-lea, credincioasă tradiţiei sale. Ea pare chiar, prin reacţie, să se consacre mai mult ascezei decât studiului. În vremea când Benedict Biscop întemeia Wearmouth, Lindisfarne era condusă de un abate al cărui fel de viaţă îl aminteşte pe cel al anahoreţilor orientali; Cuthbert, căruia îi plăcea să se retragă de bunăvoie într-o insuliţă unde îşi aşezase coliba, impusese psalmodieri, veghe, muncă manuală, lecturi din Scriptură, tot ce aminteşte curentul monastic oriental[131]. După moartea lui Cuthbert, cultura ascetică se menţine la Lindisfarne. Nici o mare operă literară nu a ieşit din mânăstire, decât o viaţă a lui Cuthbert, pe care abatele Eadfrid (698-721) a considerat-o puţin demnă de un sfânt, de vreme el i-a cerut lui Beda să refacă lucrarea[132].

În timpul acestui abate a fost scris evangheliarul numit „de la Lindisfarne". Cum acest manuscris este aproape contemporan cu *Amiatinus*, o comparaţie între aceste două capodopere s-a impus tuturor istoricilor artei[133]. Cei care, precum F. Masai, susţin că în întregimea ei pictura northumbriană a fost influenţată de curentele italice, au putut găsi în acest evangheliar câteva teme mediteraneene. Totuşi, opoziţia dintre aceste două manuscrise este evidentă: *Book of Lindisfarne* păstrează decoraţia „insulară", fie ea de origine irlandeză sau northumbriană, şi se înrudeşte mai mult cu *Book of Durrow*[134]. Paginile-covor ale celor două manuscrise pun în evidenţă o estetică ce se opune întru totul celei greceşti.

Beda, profesor la Yarrow

Trebuia să se insiste asupra originalităţii ctitoriilor lui Benedict pentru a înţelege opera lui Beda Venerabilul. Ea poartă semnul cadrului

„roman“ în care s-a născut. Intrat la șapte ani în mânăstirea de la Wearmouth, Beda a primit mai întâi lecțiile lui Benedict și ale altor cărturari. În 685, el îl însoțește pe Ceolfrid la noua mânăstire de la Yarrow și acolo își scrie primele lucrări, la începutul secolului al VIII-lea[135]. Timp de cinci ani, Beda rămâne în această mânăstire, petrecându-și viața cu studiul: „Respectând disciplina *Regulii* și cântarea zilnică a slujbelor în biserică, plăcerea mea a fost fie să învăț, fie să predau, fie să scriu“[136]. Până în ultimele clipe, acest mare truditor a fost credincios acestui program[137]. El avea la dispoziție cărțile pe care Benedict le adusese de la Roma și, în contact cu clasicii profani și sacri, dobândește un stil limpede și măsurat, care îl va opune în chip atât de fericit lui Aldhelm[138]. Nu-i plac enigmele și figurile poetice complicate[139], dar folosește limba latină ca pe un excelent instrument în slujba lucrărilor istorice, științifice și scripturistice; cu Beda, romana *gravitas* își ia revanșa asupra manierismului literar. Vom reveni mai departe asupra operei lui Beda Venerabilul, căutând să aflăm dacă, în acest nou Vivarium, acest mare călugăr cărturar ar fi putut deveni un nou Cassiodor[140].

Influența romană la Hexham...

Vom regăsi spiritul roman în școlile celor doi episcopi din Northumbria, Hexham și York. Creată în 678 pe seama mânăstirii Lindisfarne, cea dintâi fusese ocupată o vreme de Wilfrid. După moartea acestuia, i-a urmat unul din tovarășii săi de studii și de călătorii, Acca (706-740). Acca fusese din copilărie instruit de Bosa[141], fost călugăr la Whitby și episcop de York, apoi devenise discipol al lui Wilfrid[142]. Se dusese cu el la Roma și această călătorie i-a marcat viața. El a fost la Hexham un mare constructor, a creat o importantă bibliotecă, alcătuită mai ales din lucrări ecleziastice și hagiografice[143]. În plus, el însuși bun cantor, a vrut să instituie în biserica sa o școală de cânt roman și l-a adus de la Canterbury pe un anume Maban, pe care l-a reținut doisprezece ani pentru a preda noi cântece și a le reface pe cele pe care le deformase neglijența clericilor[144].

... și la York

Acca îl imita prin aceasta pe Wilfrid care, și el, adusese un profesor de cânt pentru mânăstirea lui benedictină de la Ripon sau pentru episcopia sa din York[145]. Și el întreprinsese mari lucrări de arhitectură[146], crease o bibliotecă la York și pusese la lucru un *scriptorium* din care poate că mai avem o operă[147]. La Ripon, a pus să se scrie cele patru Evanghelii cu litere de aur, ceea ce era o tehnică nouă, importată fără îndoială, de la Roma[148].

Urmașii lui Wilfrid la scaunul din York, foști călugări la Whitby, nu au făcut să dispară școala. Episcopul Ioan din Beverly (686-721),

un fost discipol al lui Theodor din Canterbury[149], este prezentat de Beda în mijlocul clericilor săi veniți să învețe să citească și să cânte[150]. În 732, un elev al lui Beda, Egbert, fratele regelui Northumbriei, urcă pe scaunul episcopal din York. Datorită lui, episcopia de York, ridicată la rang de mitropolie în 735, își recapătă titlul pe care-l pierduse din epoca romană. Școala episcopală este atunci la apogeu[151]. Egbert, care era înainte de toate un bun organizator, a încredințat conducerea școlii rudei sale Aelbert; în acest moment, tânărul Alcuin a intrat în rândurile clerului din York[152].

Alcuin trebuie să fi rămas în Anglia până în 778. Născut pe la 730, el și-a petrecut deci toți anii tinereții și ai maturității în York[153]. Ajungând episcop fostul său profesor Aelbert, Alcuin a condus la rândul său școala a cărei faimă trecuse pe continent[154]. Într-un poem pe care l-a consacrat episcopilor de York, Alcuin amintește materiile predate și autorii studiați în școala episcopală[155]. Roger a folosit acest poem pentru a reconstrui programul școlii din York[156], însă poate că n-a văzut că această operă, scrisă în 781-782, era destinată mai ales să-i încurajeze pe cărturarii carolingieni care, în această epocă, reorganizau școlile france. E vorba, după părerea mea, mai puțin de amintiri, decât de prezentarea unui model de școală; de asemenea, trebuie să se exploateze cu prudență această sursă. Biblioteca din York era bogată, și Alcuin, ajuns abate la Saint-Martin-de-Tours, le scrie compatrioților săi că regretă că nu mai are cărțile pe care le avusese în tinerețe[157]. Învățătura pe care o primise la școala episcopală a determinat în mare parte opera sa literară; totuși, ar fi inexact să facem să depindă întreaga știință a lui Alcuin de șederea sa la York. În cursul călătoriilor sale pe continent, la Murbach, la Roma, la Pavia[158], el și-a completat cultura. Am avut deja ocazia să spunem că, pentru oamenii acestei epoci, vârsta nu contează, cărturarii sunt eterni învățăcei. Șederea lui Alcuin în afara Angliei i-a permis să lărgească acel cadru în care profesorii lui fixaseră programul studiilor lor.

B. Caracteristici și limite ale renașterii anglo-saxone

1. O NOUĂ CONCEPȚIE ASUPRA CULTURII CREȘTINE

Fie că sunt influențați de Irlanda sau de Roma, profesorii școlilor pe care tocmai le-am prezentat au dorit cu ardoare să facă să renască studiile în mânăstirea sau în episcopia lor. La ce au ajuns? Se vorbește adesea de o renaștere anglo-saxonă care ar fi redescoperit programul artelor liberale și care ar fi refăcut legăturile cu educația antică[159]. Vom vedea că nu există nimic din toate acestea.

Quadrivium

Să remarcăm mai întâi că doar Aldhelm enumeră artele liberale. El însă nu urmează ordinea clasică stabilită de Martianus Capella și Cassiodor, ci, influențat fără îndoială de irlandezi, adaugă la *quadrivium* astrologia, mecanica și medicina[160]. Cât despre Beda, orice s-ar fi spus[161], el nu vorbește niciodată de clasificarea tradițională, iar contemporanul său, Bonifaciu, nu o cunoaște nici el[162].

De fapt, cunoștințele științifice ale anglo-saxonilor se limitează la unele domenii bine determinate. Ei știu puțină aritmetică: Aldhelm ne spune că a învățat fracțiile cu multă greutate[163]; pentru Beda, singurul tratat care îi dovedește înclinația pentru calcul este tratatul de comput digital[164]. Nu găsim la el nici un ecou al operei lui Boethius, nici chiar a lui Isidor. Anglo-saxonii sunt interesați numai de ce preda Theodor la Canterbury, „aritmetica ecleziastică“[165]. E vorba oare de aritmologie? De fapt, în afară de *De septenario* al lui Aldhelm, studiu despre calitățile numărului 7, și de unele observații ale lui Beda luate din Părinții Bisericii[166], nu este întreprinsă nici o cercetare adevărată în acest domeniu. „Aritmetica ecleziastică“ înseamnă mai ales computul, destinat să stabilească data sărbătorilor religioase și, înainte de toate, pe cea a Paștelui.

În această disciplină, anglo-saxonii s-au întrecut pe ei înșiși. Beneficiind de cercetările pe care le-au suscitat controversele cu irlandezii, manualele lor, mai ales cele ale lui Beda, au devenit repede clasice[167]. După ce a scris, în 703, *De temporibus liber*, Beda, la cererea clericilor săi[168], a vrut să meargă mai departe cu lucrările lui. Cu ocazia studierii computului, el a revenit asupra noțiunilor deja expuse într-o altă lucrare, *De natura rerum*[169], și a abordat astronomia și cosmografia. Precizia cu care Beda a descris meridianele, paralelele, zonele terestre, revoluția astrelor și mai ales mecanismul mareelor i-a uimit pe oamenii din Evul Mediu și ne uimește încă. Contrar înaintașilor săi, el nu ia în seamă anecdotica despre plante, animale sau astre și alege din autorii săi, mai cu seamă, din Pliniu cel Bătrân[170], numai ce îi pare demn de știință. Erudiția îndrăgită de cărturari nu îl tentează; drept urmare, domeniul său rămâne limitat. Computul, astronomia, cosmografia formează un tot care compune singurul bagaj științific al anglo-saxonilor. Despre geometrie, nici nu încape vorba; despre medicină, foarte puțin.

Desigur, se practica medicina în mânăstiri[171], însă într-un mod empiric. Beda are unele cunoștințe pe care le-a putut lua de la Pliniu sau de la alți *naturalium scriptores rerum* („scriitori de istorii naturale“)[172]. Aldhelm cunoaște și el unii termeni medicali[173]. Chiar dacă bibliote-

cile mânăstireşti şi episcopale aveau lucrări de medicină, acestea erau greu de folosit. Cenelread din Winchester scriindu-i lui Lull, episcop de Mainz la 760, îi cere tratate medicale; totuşi, precizează el, avem şi noi, dar preparatele, care sunt indicate pentru savanţii de peste mare, ne sunt necunoscute şi greu de realizat[174]. Ştiinţa medicilor străini – este vorba fără îndoială de greci – nu putea fi aplicată în Anglia.

Muzica ar fi putut constitui obiectul unor lucrări speciale, cel puţin cea care era destinată să cânte slava lui Dumnezeu[175]. Am văzut într-adevăr că, la Canterbury, Yarrow, York, Hexham, cântul roman fusese adoptat[176]. Totuşi, nu avem nici un tratat de teorie muzicală venit din Anglia. Când un abate sau un episcop vrea să introducă în şcoala lui studiul cântului, el nu aduce manuscrise, ci profesori care oferă un învăţământ practic. Singura aluzie la o lucrare muzicală ne vine de la Beda: el ne spune că arhicantorul de la San Pietro din Roma nu s-a mulţumit să predea la Yarrow *viva voce*, ci că a lăsat scrieri, păstrate în timp, în biblioteca mânăstirii[177]. S-a crezut că era vorba de *De musica* atribuit lui Beda, ipoteză greu de verificat[178].

Disciplinele literare: gramatica

Trecând la domeniul propriu-zis literar, constatăm că anglo-saxonii abandonează studiul retoricii şi dialecticii şi nu-l reţin decât pe cel al gramaticii latine. Aldhelm însuşi desemnează sub expresia *gramaticorum studia* artele viitorului *trivium*[179].

În bibliotecile mânăstireşti şi episcopale, gramaticii latini vechi (Donatus, Dositheus, Charisius, Phocas) şi moderni (Audax, Iulian din Toledo, Virgiliu Gramaticul, Isidor din Sevilla) sunt bine reprezentaţi[180]. Însă anglo-saxonii nu se mulţumesc să le copieze lucrările. La rândul lor, Aldhelm, Beda, Bonifaciu, Tatwin compun tratate de gramatică. M. Roger a studiat amănunţit obiectele acestor cercetări gramaticale: cele opt părţi ale discursului, ortografia, prozodia, metrica, tropii; îl trimitem pe cititor la cartea lui[181].

Acest uimitor interes pentru gramatică se explică uşor. Anglo-saxonii trebuiau să înveţe latina ca pe o limbă străină, pentru că limba lor naţională nu are nici o legătură cu latina. În aceste condiţii, ei se consacră mai mult aplicaţiilor practice decât cercetărilor speculative. Comparând *De orthographia* a lui Cassiodor cu aceea a lui Beda, se observă că anglo-saxonul le dă călugărilor săi un glosar de cuvinte rare întrebuinţate şi de sinonime, dar neglijează total teoriile autorilor vechi despre folosirea lui *h*, a literelor duble, despre distincţia dintre *v* şi *b* etc.[182]. La fel, socotind lucrările din secolul al IV-lea şi al V-lea prea complicate, profesorii anglo-saxoni, compunând ei înşişi tratate de gramatică, au vrut să le adapteze publicului lor.

Greaca

Studiul limbii greceşti avea un loc neînsemnat în şcolile anglo-saxone. Entuziasmul lui Beda în fața dublei culturi a discipolilor lui Theodor și Hadrian vine de la un om care poate cu greu să judece formația elenistă a contemporanilor săi[183]. Totuşi, Beda nu ignoră total greaca. El spune că a revizuit și a corectat textul unei *Vieți a Sfântului Anastasius*, prost tradusă din greacă, ceea ce ar însemna că poate citi un text a cărui traducere o cunoaşte deja[184]. El a consultat totodată exemplarul bilingv al *Faptelor Apostolilor, Codex laudianus* din Oxford[185], și pentru aceasta trebuie să se servească de glosarele latino-grecești care existau în biblioteca lui[186]. E posibil ca, în cursul anilor, să fi făcut progrese la greacă, dar, când îi citează pe Origene, Vasile, Clement, o face prin intermediul unor traduceri[187]. Aldhelm, elev al lui Hadrian, aparent cunoaşte mai temeinic greaca. S-a putut demonstra că a avut în mână texte ale gramaticilor greci[188]. Dar nu este pătruns de cultura Greciei antice mai mult decât Beda. Pentru a defini unele şcoli filosofice, el reia expresii care, fără îndoială, nu au prea mult sens pentru el: secta lui Epicur, *taciturnitas* a stoicilor, categoriile lui Aristotel[189]. Acestea sunt pretenții de cărturar, care vrea să se impună unor cititori mai ignoranți decât el. Acelaşi reflex la Bonifaciu, când acesta din urmă strecoară câteva cuvinte greceşti în scrisoarea sa către Nithard[190]. Când Alcuin ne spune că la York erau studiați Athanasius, Vasile şi Ioan Chrysostomul, el se gândeşte cu siguranță la traduceri latine care circulau în Anglia, din vremea lui Aldhelm[191].

Ostilitatea față de cultura clasică

Aşadar, cea mai mare parte a artelor liberale sunt ignorate voluntar de cărturarii anglo-saxoni. Acestea le rămân străine, Aldhelm o declară deschis[192]. Am spus mai sus că Yarrow ar fi putut deveni un nou Vivarium, dar aici constatăm că Beda nu a urmat programul lui Cassiodor.

În *Comentariul la Esdra*, Beda îl aminteşte în treacăt pe Cassiodor, „odinioară senator, apoi doctor al Bisericii". Nu-l interesează decât acest Cassiodor, exegetul Psalmilor[193]. Beda se plasează în afara tradiției patristice care cerea ca artele liberale să fie puse în slujba gândirii creştine. În această privință, el chiar se îndepărtează de cel pe care anglo-saxonii îl numesc „tatăl" şi „pedagogul" lor, Grigore cel Mare.

Știm că, în *Comentariul la Cartea Regilor*, Grigore legitimase studierea artelor liberale numai ca propedeutică[194]. Beda cunoaşte acest comentariu și, când la rândul său face exegeza *Cărții Regilor*, reia alegoria lui Grigore, dar îi dă o cu totul altă semnificație. Într-adevăr, el îi condamnă pe creştinii care, sub inspirația diavolului, coboară din înălțimile Verbului lui Dumnezeu către ştiințele seculare[195]. El nu vorbeşte de mişcarea inversă, care duce de la studiile liberale către Dum-

nezeu. Acest mod de acțiune nu ne miră când vedem că Beda și-a avertizat, în mai multe rânduri, cititorii în legătură cu caracterul nociv al scrierilor seculare. Acestea sunt asemănătoare spinilor care înconjoară trandafirii, acului înveninat al albinei și nu le poți studia fără urmări grave[196]. Beda amintește că învățătorii Bisericii și-au atras reproșul de a fi mai mult ciceronieni decât creștini[197]. Un creștin nu trebuie să urmeze exemplul lui Ionathan, care, în pofida oprelіștilor tatălui său, gustase din mierea pădurii. Aceste dulcețuri sunt inutile și înșelătoare[198].

Retorica și dialectica, arme ale filosofilor și ale ereticilor

Disciplinele care-i par cele mai primejdioase lui Beda, ca și lui Aldhelm, sunt retorica și dialectica, deoarece acestea sunt armele diabolice folosite de eretici și de filosofi, „patriarhi ai ereticilor“[199].

Poate părea uimitor că prejudecățile filosofiei, al cărei studiu este practic abandonat în Occident, mai pot produce îngrijorare în secolul al VIII-lea. Nici Beda, nici Aldhelm nu au cultură filosofică. Și totuși, ei se tem de filosofie și de fiica acesteia, erezia, ca de un pericol actual. Au ei oare aceleași motive ca și papii din secolul al VII-lea? Inovațiile teologice ale grecilor nu au avut o mare repercusiune în Anglia, iar venirea unui oriental pe scaunul de la Canterbury nu a provocat o renaștere a gândirii filosofice[200]. Dacă Theodor primește de la contemporanii săi porecla „filosoful“, acest lucru se datorează științei sale deosebite și cunoașterii limbii grecești[201]. Pe Beda îl preocupă mai mult renașterea pelagianismului în mediile bisericești. În *Istoria* sa, el a inserat scrisoarea pe care papa Ioan IV a scris-o despre acest subiect clerului celt, în 640[202]. După un secol, erezia trebuia să supraviețuiască, deoarece, de mai multe ori, Beda o critică[203] și consideră necesar să răspundă la *De amore* a lui Pelagius într-o lucrare despre *Mila lui Dumnezeu*[204].

Speculația cosmologică primejdioasă pentru credință

Cărturarii anglo-saxoni sunt suspicioși și când e vorba de „filosofia naturală“, deoarece se tem de deviațiile păgâne mitografice și astrologice pe care studiul „naturii“ le poate produce[205]. Chiar și lucrările științifice ale lui Isidor din Sevilla le par suspecte. Beda a refăcut un *De natura rerum* inspirându-se din lucrarea isidoriană, dar a vrut să scrie un tratat mai degrabă descriptiv decât aplicativ. Mai mult, la sfârșitul vieții, Beda reia încă o dată tratatul lui Isidor și face extrase din el, „pentru ca discipolii lui să nu citească minciuni și să nu trudească fără roade“[206]. Iată o exprimare limpede. Beda îi reproșa cu siguranță sevillanului că a abuzat de genul alegoric și a făcut digresiuni prea apropiate de sistemul cosmic al păgânilor. Să remarcăm că opera lui

Isidor, în afară de *De natura rerum* și de *Origines*[207], i-a rămas aproape străină lui Beda. La un moment dat, în legătură cu calendarul, el afirmă că preferă interpretarea romanilor celei a spaniolului[208].

Beda, spre deosebire de unii exegeți orientali și irlandezi, nu caută să se folosească de cunoștințele lui științifice pentru a limpezi textul sacru. Pentru el, singura explicație a minunilor povestite în Biblie este intervenția directă a lui Dumnezeu. Astfel, având de explicat un pasaj din Epistola în care Sfântul Pavel amintește șederea sa în adâncurile mării, el observă că Theodor din Canterbury apropia de acest text vâltoarea din Cyzic în care erau aruncați criminalii, însă respinge fără șovăire această interpretare științifică și îl compară pe Pavel pe fundul mării cu Petru mergând pe ape[209].

Principiile școlare ale profesorilor anglo-saxoni

Putem acum să definim mai bine principiile care inspiră programul profesorilor anglo-saxoni. Cu mai multă fermitate decât înaintașii lor, ei afirmă că Biblia e superioară tuturor celorlalte texte, „nu numai prin autoritate, deoarece este divină, sau prin folos, deoarece conduce spre viața veșnică, ci și prin vechime și prin formă“[210]. Deoarece cuprinde toate genurile literare, se cuvine, pentru a-i surprinde întreaga bogăție, să fie studiată gramatica, singura dintre artele liberale care merită interes. „Mai cu seamă, dedică-te neîncetat citirii Bibliei și a textelor sacre, îi scrie Aldhelm discipolului său Aethilwald. Dacă în plus vrei să cunoști vreo parte din scrierile seculare, fă-o mai ales cu scopul următor: pentru că în Scriptură întreaga sau aproape întreaga înlănțuire a cuvintelor se bazează în întregime pe gramatică, cu atât mai ușor vei înțelege, citind, sensurile cele mai profunde și cele mai sfinte ale acestei limbi divine, cu cât îi vei învăța cele mai diverse reguli din arta care-i alcătuiește țesătura“[211]. Acestui celebru text i se pot alătura unele declarații ale lui Beda și Bonifaciu care subliniază importanța studiilor gramaticale pentru studierea textului sacru[212].

Desprinsă de celelalte ramuri ale viitorului *trivium*, această disciplină este acum creștinată. Exemplele din autorii clasici ce trebuie cunoscute, izolate de contextul lor, nu mai sunt nocive pentru călugăr, deoarece el nu reține decât tehnica alcătuirii lor. Versurile poeților păgâni, ale căror primejdii sunt încă de temut[213], sunt neutralizate în tratatele gramaticale când slujesc la ilustrarea mecanismului limbii[214]. Beda a citit clasicii, însă nu i-a gustat ca opere literare. El doar a luat de la ei claritatea și corectitudinea stilului său. El este poet, dar nu-și pune talentul în slujba Domnului și a sfinților. Departe de a-i plagia pe păgâni, cum făceau reprezentanții culturii creștine clasice[215], el creează o nouă poezie creștină religioasă, așa cum făcuseră deja irlandezii[216].

De asemenea, interesul pe care anglo-saxonii îl au pentru cercetările științifice este dictat de preocupările religioase. Ei părăsesc speculațiile teoretice și nu rețin decât științele care slujesc la stabilirea timpului și a calendarului: astronomia, computul, cosmografia. Dar, drept urmare, în jurul acelei *ratio temporum* („calcularea timpului"), se reconstituie un program științific care nu mai exista în școala antică.

Nu se poate spune că anglo-saxonii au „transmis o Antichitate mutilată"[217], deoarece nu au vrut să fie moștenitorii anticilor. Pentru ei, ceea ce Grigore cel Mare numea *exteriora studia*, adică programul artelor liberale, nu are sens. Așa cum spune Bonifaciu în prefața tratatului său de gramatică, nici o cunoștință nu poate exista în afara cercului credinței[218]. Singura cultură care este cu adevărat demnă să existe este cultura religioasă.

Organizându-și studiile prin abandonarea unei întregi părți a programului antic, profesorii anglo-saxoni se eliberează de nesiguranța pe care am semnalat-o studiind cultura lui Cassiodor și Isidor. Condițiile în care au trăit le-au ușurat această ruptură. Cassiodor, Isidor, Grigore cel Mare însuși trăiau într-un mediu impregnat de civilizația romană. Ei erau călugări și clerici, dar mai întâi erau romani. Dimpotrivă, cărturarii din Anglia sunt rupți de acest mediu. Evanghelizarea Angliei ar fi putut recrea legăturile între Roma și Insulă, dar romanitatea pe care o cunosc atunci anglo-saxonii este artificială, pentru că nu se reconstituie o civilizație cu cărți și cu opere de artă.

Astfel, cărturarii anglo-saxoni sunt la fel de departe de cultura antică a monahismului de tip oriental, ca și de cultura umanistă a lui Cassiodor și Isidor. Ei organizează într-un fel nou studiile creștine și le oferă contemporanilor și urmașilor acestora o formulă care va contribui la edificarea culturii medievale.

2. LIMITELE INFLUENȚEI CĂRTURARILOR ANGLO-SAXONI

Ca pretutindeni în această epocă, renașterea intelectuală anglo-saxonă nu privește decât o elită. Se cunosc doar vreo douăzeci de centre episcopale și mânăstirești favorabile culturii. Totuși nu trebuie să credem că toți clericii și călugării din aceste centre sunt cărturari. Beda cu siguranță nu predă celor șase sute de călugări care formează mânăstirea Yarrow[219]. El vorbește de *simplices fratres* pe care cărturarii nu trebuie să-i disprețuiască, de *illiterati* pe care-i pot instrui picturile Bisericii[220]. Trebuie să ni-l închipuim pe Beda lucrând în chilia sa, în mijlocul câtorva discipoli, și chiar fiindu-i câteodată greu să găsească un ajutor[221]. Dacă așa stau lucrurile la Yarrow, ne putem gândi că în alte părți situația era și mai proastă. Beda se plânge de lipsa de zel a compatrioților săi[222] și de fiecare dată când amintește un personaj cult nu uită să insiste asupra calităților intelectuale ale acestuia. Când

descrie o mânăstire fără să precizeze felul studiilor care se fac aici, se poate crede că monahii se mulțumesc cu slujba zilnică și cu simpla citire a Bibliei[223].

Criza intelectuală și morală a Bisericii

Și totuși acesta era un semn de vitalitate. Să nu uităm că Anglia a cunoscut, la fel ca și Galia în aceeași vreme, o gravă criză religioasă. Multe mânăstiri anglo-saxone erau bunuri de familie și sufereau de pe urma intruziunii laicilor[224]. Din 736 Beda se plânge de acest lucru în vestita sa scrisoare către Egbert din York[225]. Treisprezece ani mai târziu, Bonifaciu schițează un sumbru tablou al monahismului și al Bisericii din Anglia în general și îi cere lui Cuthbert din Canterbury să imite clerul franc în eforturile lui de reformă[226]. Dacă citim actele Conciliului de la Cloveshoe din 747, putem vedea până unde mergea decadența intelectuală și morală a clerului englez. Episcop și călugări își uită îndatoririle de păstori și duc viața laicilor: se luptă, se căsătoresc, aduc printre ei poeți și muzicanți[227].

Reformatorii le cer totuși destul de puțin clericilor: e de ajuns să știe să predice, să boteze, să dea penitență[228]. Nu le cer nici măcar să știe latinește. Beda vorbește de preoți care nu știu decât limba maternă și nu se indignează de acest lucru[229]. Unii călugări puteau recita Psalmii neștiind latina[230]. Preoții trebuiau să explice Crezul și textul liturghiei în limba vulgară[231]. Astfel, clerul anglo-saxon putea să se mulțumească cu o cultură latină superficială, chiar nulă. În această privință, el împărtășea incultura majorității laicilor.

Câțiva prinți laici, elevi ai călugărilor

Într-adevăr, trebuie să distingem două categorii de laici. Unii, care reprezentau un grup foarte mic, au fost crescuți ca în secolul precedent[232] în mânăstirile sau în școlile episcopale[233]. Ei au învățat destulă latină pentru a citi lucrările hagiografice sau istorice și pentru a schimba scrisori cu abații și episcopii[234].

Regele Ceolfulf, căruia Beda îi trimisese ciorna *Istoriei bisericii,* se interesează de Sfânta Scriptură și de Gestele anticilor[235]. Regele Alfwolf din Est-Anglia îi comandă călugărului Felix *Viața Sfântului Guthlac*[236], Ethelbert II din Kent corespondează cu Bonifaciu[237]. Unii prinți vor chiar să rivalizeze în știință cu călugării cei mai cultivați. Cunoaștem cel puțin cazul lui Aelfred din Northumbria și al lui Aethilwald din Mercia. Primul, elev mai întâi în Irlanda, petrecuse câtva timp în preajma lui Aldhelm[238]. El se interesa mai ales de exegeză și de geografie. În schimbul unor terenuri, obținuse de la Ceolfrid, abate de Yarrow, un minunat manuscris de cosmografie pe care Benedict îl cumpărase de la Roma[239]. Când primul său profesor, Adamnan din Iona,

vine în vizită la el în York, primeşte de la acesta *De locis sanctis*[240]. Un alt elev al lui Aldhelm, regele Aethilwald din Mercia, preferă mai mult poezia şi exprimările îndrăzneţe dragi şcolii din Malmesbury[241]. Aceşti prinţi nu sunt mecenaţi care comandă lucrări, care patronează poeţi. Dimpotrivă, elevii buni ai clericilor şi ai călugărilor ar fi putut, dacă împrejurările ar fi îngăduit, să devină ei înşişi călugări şi abaţi[242].

Majoritatea laicilor şi clericilor, străini de cultura latină

În afara acestei minorităţi, care numără totuşi prinţi, toţi ceilalţi laici sunt străini de literele latine[243]. Singura cultură pe care o pot dobândi vine din vechiul fond naţional. În ţările celtice şi anglo-saxone, aceasta nu a fost surghiunită într-o poziţie inferioară ca în regatele continentale. Poemele magice şi incantatorii, morale şi epice, care ne-au parvenit, presupun un public foarte variat[244]. Curţile princiare primesc poeţii, *scops*, datorită cărora aceste tradiţii literare puteau să se perpetueze[245]. În prima jumătate a secolului al VIII-lea, în Northumbria şi poate la curtea lui Aelfred, a fost compus *Beowulf*, destinat educaţiei unui tânăr prinţ[246]. În acest cadru, *scops* puteau să joace rolul de pedagogi. *Exeter Book* ne-a păstrat chiar „învăţăturile unui tată către fiul său“, un fel de „oglindă a prinţilor“ cum se cunoaşte în aceeaşi epocă în Irlanda[247].

Până în secolul al VII-lea, literatura naţională era transmisă oral[248]. În secolul al VIII-lea, începe culegerea în scris. Clericii pot să fi jucat un rol important în această privinţă. Într-adevăr, între literatura latină şi cea vernaculară există mai multe puncte comune: enigmele din *Exeter Book* par să fie adaptări ale unor enigme latine[249]. Poveştile morale şi biblice se inspiră din temele clericale[250]. *Beowulf* însuşi pare opera unui cleric care cunoaşte şi epopeea antică şi literatura teratologică latină[251]. Mai mult, metaforele din *Beowulf* le amintesc pe cele ale literaturii hisperice[252]. În sfârşit, însuşi Beda vedea o legătură între metrica poemelor anglo-saxone şi cea a clericilor care adoptau în latină versul ritmic[253].

Clericii anglo-saxoni au contribuit, aşadar, ca şi clericii irlandezi[254], la dezvoltarea unei culturi naţionale. La mijlocul secolului al VIII-lea, unii preoţi fac o pasiune atât de mare pentru poezia profană încât pun să fie recitată în biserici. În mânăstiri, poeţii şi muzicienii[255] sunt bine primiţi. Trebuie să intervină conciliile pentru a opri acest abuz, dar nu vor reuşi.

Pentru a-i îndepărta pe clerici şi pe laici de anumite poezii păgâne, Biserica anglo-saxonă a încurajat crearea poeziei în limba vulgară. Beda a amintit cum ciobanul Caedmon fusese patronat de abatisa de la Whitby. Ea făcuse să fie primit printre călugări pentru a-l introduce în divinele Scripturi şi pentru ca el să le transcrie poetic în anglo-saxonă[256]. Beda, povestind această anecdotă, opune acest poet sacru

celor care primiseră *ars cantandi*, dar nu o folosesc decât pentru cântece profane[257]. El însuşi recita călugărilor săi poezii în anglo-saxonă[258], şi, după William din Malmesbury, Aldhelm şi-a câştigat stima celor din dioceza sa cântându-le cântece populare pe care le creştina puţin câte puţin[259]. Din această epocă, se merge chiar mai departe şi se începe traducerea literară a textelor sfinte. Cu puţin înainte de moarte, Beda începuse traducerea *Evangheliei după Ioan*[260], inaugurând o întreprindere pe care alţii trebuiau s-o reia după el[261].

Putem, aşadar, să reaşezăm „renaşterea anglo-saxonă" în adevărata sa perspectivă. O elită de călugări şi de clerici au definit principiile noii culturi creştine. Dar ei nu sunt urmaţi decât de câţiva prinţi laici. Marea masă a clerului regular şi secular nu are acces la cultura latină şi împărtăşeşte cultura majorităţii laicilor. Ne aflăm deja într-o ambianţă foarte medievală.

III. Şcolile italice în secolul al VIII-lea

A. Cultura ascetică în mânăstirile italice

Contrar a ceea ce s-ar putea crede, cultura italică nu atinge, în prima jumătate a secolului al VIII-lea, înaltul nivel al culturii anglo-saxone. Mânăstirile italice, care dăduseră atât de mult Occidentului, au fost stânjenite în dezvoltarea lor de invazia longobardă. De la sfârşitul secolului al VII-lea, prinţii longobarzi se întrec în pietate pentru a restaura sau a întemeia centrele monastice, dar acestea din urmă nu sunt atunci, decât centre de cultură ascetică.

Noile centre monastice

În regatul longobard, la hotarele cu regatul franc, ducele Abbon, fiul episcopului de Torino, întemeiază în 726 mânăstirea din Novalesa, aproape de Susa[262]. Regele Liutprand încurajează crearea de mânăstiri: medicul lui, Guidoald, stabileşte călugări la Pistoia[263], un anume Angelpert întemeiază pe Lacul Como mânăstirea Civate[264]; în 735, ducele de Friul, Ansalmus, întemeiază Nonantola[265]. În ducatul Spoleto, din secolul al VII-lea, Faraoald II restaurează Ferentillo[266] şi îl instalează la Farfa pe Thomas din Maurienna[267]. De la Farfa pleacă trei tineri călugări care, domici să se stabilească într-un centru religios într-o regiune populată de bulgari încă păgâni[268], întemeiază o mânăstire la izvoarele Volturnului, în ducatul Benevento[269].

Toate aceste mânăstiri urmează Regula benedictină şi adoptă un mod de viaţă apropiat de cel al abaţilor din secolul al VI-lea[270]. Educaţia pe care o primesc copiii încredinţaţi abaţilor o aminteşte pe cea care o primesc *pueri* de la Montecassino sub Sfântul Benedict. Astfel,

Lucerius, al doilea abate de la Farfa, învață de la profesorul său, abatele Thomas, „scrierile sacre"[271]. Frodoin, fiul unui aristocrat longobard și viitor abate la Novalesa, este inițiat în această mânăstire în *scientia litterarum*[272]. Trebuie așteptat acvitanul Alanus (761-770) pentru ca *scriptorium*-ul din Farfa să înceapă să producă manuscrise, între care o culegere de omilii care a avut repede un mare succes[273]. De asemenea, San Vicenzo din Volturno nu ajunge un centru de cultură intelectuală decât începând cu abațiatul francului Ambrosius Autpert (†784)[274]. În ceea ce privește Nonantola, al cărui *scriptorium* trebuia să fi fost activ la sfârșitul secolului al VIII-lea, ea nu joacă încă nici un rol cultural[275].

Restaurarea mânăstirii Montecassino și urmările ei

Toate aceste mânăstiri urmau curând să aibă un model de practică religioasă când, pe la 720, a fost restaurată fosta ctitorie a Sfântului Benedict, Montecassino, părăsită de la invazia longobardă din 580[276]. Această restaurare a fost opera unui longobard din Brescia, Petronax, și a papei Grigore II[277]. Acesta din urmă, după exemplul ilustrului său omonim, apare ca papă-călugăr: își transformase casa în mânăstire[278], se înconjurase de călugări pentru a gira administrația de la Laterano, iar în 719 îi încredințase unui călugăr anglo-saxon, Bonifaciu, sarcina de a-i converti pe germani[279]; el l-a încurajat pe Petronax să li se alăture unor călugări asceți stabiliți în ruinele fostei mânăstiri a Sfântului Benedict și să le devină *senior*[280]. Puțin după aceea, au sosit la Montecassino niște străini, printre care și un preot spaniol despre care nu știm nimic[281], și un anglo-saxon, Willibald. Acesta din urmă, instruit la mânăstirea Waltham (Wessex), făcuse un pelerinaj în Țara Sfântă și, la întoarcere, se oprise în vechea abație de curând restaurată. Avea să rămână aici zece ani, din 729 până în 739. Acțiunea lui Willibald la Montecassino a fost mai limitată decât ne spun istoricii și mai ales istoricii englezi[282]. Nimic nu indică faptul că a transplantat în mânăstirea benedictină programul de studii pe care-l cunoscuse în Wessex. *Vita* sa ne spune doar că i-a instruit pe călugări în spiritul *Regulii*, prin îndemnurile și exemplul său[283]. De altfel, Montecassino nu putea să se transforme dintr-o dată în centru intelectual. Biblioteca sa era modestă, atât de modestă încât papa Zaharia i-a trimis lui Petronax (înainte de 747) câteva exemplare din Sfânta Scriptură și manuscrisul unei *Regula* care, conform tradiției, ar fi fost cel al Sfântului Benedict însuși[284]. Exista la Montecassino o școală, dar trebuie să-l așteptăm pe Paulus Diaconul și comentariul *Regulii* care i se atribuie pentru a avea informații prețioase despre educația călugărilor[285]; o culegere de cutume de la mijlocul secolului al VIII-lea evocă doar niște călugări ocupați cu cititul, dar într-un fel și mai lipsit de precizie decât *Regula* benedictină[286].

Aşadar, strălucirea mânăstirii Montecassino în această vreme nu este de ordin intelectual. La fel cum Laterano era o şcoală de liturghie, mânăstirea este o şcoală a vieţii monastice. Acolo se vine pentru a învăţa respectarea *Regulii* benedictine: Sturmus, discipol al lui Bonifaciu, petrece un an la Montecassino[287], Liudger, discipol al lui Grigore, abate la Utrecht, face şi el un stagiu aici[288]. Când Willibald se va instala la Eichstadt, el caută să impună în Bavaria felul de viaţă pe care l-a practicat la Montecassino[289]; la mijlocul secolului, prinţii care părăsesc viaţa lumească, longobardul Ratehis şi francul Carloman, aleg această mânăstire drept loc de retragere[290].

Abia din acest moment începe Montecassimo să-şi organizeze *scriptorium*-ul. În 750, viitorul abate de la Nonantola vine să petreacă câtva timp la abaţie şi ia cu sine mai multe manuscrise care vor constitui cel dintâi fond al bibliotecii noii sale mânăstiri[291]. Trebuie însă să mai aşteptăm vreo douăzeci de ani pentru a constata că studiile făcute la Montecassino nu mai sunt exclusiv religioase[292]. Primul călugăr cărturar din abaţie este Paulus Diaconul, iar el soseşte aici în 774. Istoria mânăstirii Montecassino ca centru de studii se încadrează însă în „Renaşterea carolingiană".

„Umanism benedictin" la Bobbio

Suntem, aşadar, obligaţi să constatăm că singura mânăstire care, în prima jumătate a secolului al VIII-lea, a fost într-adevăr un centru intelectual este ctitoria irlandeză de la Bobbio, ale cărei începuturi le-am văzut mai sus[293]. La sfârşitul secolului al VII-lea, *scriptorium*-ul de la Bobbio, care până atunci nu produsese decât lucrări bisericeşti, începe să se intereseze de operele profane. În prima jumătate a secolului al VIII-lea, gramatici, tratate de metrică, glosare, extrase din istoricii profani şi din filosofi sunt copiate de călugări[294]. Ei şterg chiar manuscrise cu texte biblice pentru a scrie tratate de gramatică[295]. Aşadar, călugării de la Bobbio, şi nu cei de la Montecassino, pot revendica în această epocă titlul de „umanişti benedictini".

Cum să explicăm locul special al mânăstirii de la Bobbio în cultura monastică italică? Cu siguranţă prin legăturile care continuau să existe între mânăstire, Insulele Britanice şi Galia[296]. Dar e ceva mai mult. La începutul secolului al VIII-lea, un episcop irlandez, Cummean, vine să-şi sfârşească zilele la Bobbio. Pentru mormântul lui, un călugăr poet compune un epitaf în versuri ritmice, iar un sculptor, meşterul Ioan, împodobeşte piatra tombală[297]. Or, poemul şi sculptura amintesc lucrarea ce s-a făcut la Pavia în aceeaşi epocă[298]; deşi între abaţie şi capitala longobardă, există încă legături strânse. În momentul în care studiile literare şi arta reapar la Pavia, Bobbio se deschide către cultura profană şi artistică. Aşadar, în şcolile longobarde trebuie să căutăm explicaţia dezvoltării culturale de la Bobbio.

Renaşterea activităţii oraşelor

Civilizaţia urbană n-a dispărut niciodată în întregime din Italia, nici din regiunile supuse bizantinilor, nici măcar din regatul longobard[299]. La sfârşitul secolului al VII-lea şi în prima jumătate a celui de-al VIII-lea, activitatea oraşelor este reluată. Se construieşte mult; deja edictul de la Tothari ne dă informaţii asupra muncii constructorilor; Liutprand, care domneşte începând din 713, precizează, într-un text celebru, salariile pe care trebuiau să le primească aceştia[300]. În această epocă, întâlnim *negotiatores* care fac comerţ cu Commachio şi Veneţia[301]. Fără a avea încă personalitate juridică şi rămânând legat de originea sa rurală, oraşul are o administraţie embrionară. Unele texte îi menţionează pe *peraequator, curator* sau *procurator rei publicae*, pe *iudex*. În adunarea poporului, alcătuită fără îndoială din notabilităţile oraşului, se discută despre lucrările de urbanism sau despre lupta împotriva epidemiilor[302].

Administrarea oraşului, practicarea comerţului cer, ca şi în secolul al VI-lea, un minimum de instruire. Notabilii ştiu să scrie sau cel puţin să semneze actele care sunt alcătuite de notari. Parcurgând seria de diplome longobarde editate de Schiaparelli, constatăm că uzanţa semnăturii autografe nu a dispărut. Printre semnatarii ştiutori de carte, observăm negustori, medici, aurari, monetari[303]; aceştia din urmă par să formeze, cel puţin la Milano, o categorie de orăşeni destul de cultivaţi[304]. Ca şi altădată, cei care nu ştiu să scrie menţionează acest lucru[305] şi desenează o cruce la sfârşitul actelor, însă, contrar a ceea ce se petrece în Galia în aceeaşi epocă, *signa* manuale nu sunt mai numeroase decât semnăturile autografe.

Redactarea actelor presupune existenţa unui notariat public. Mai multe diplome menţionează nişte *notarii* care au titlul de *clarissimi* sau *magnifici*. Sunt ei oare simpli notari (*tabelliones*) sau depind de un notar oficial al oraşului? Părerile sunt împărţite. Totuşi, când textele vorbesc despre *exceptor civitatis* sau de *scriba publicus*, nu ne putem împiedica să vedem că aceşti funcţionari municipali jucau, în secolul al VIII-lea, acelaşi rol ca şi funcţionarii de la curtea antică[306]. Aceasta a dispărut cu siguranţă, dar supravieţuirea actului scris cerea menţinerea unor scribi profesionişti care aveau o anumită autoritate.

Singurele şcoli care există sunt clericale

Prezenţa unor notabili instruiţi şi a unui aparat notarial presupune prezenţa şcolilor. Astfel se pune problema învăţământului elementar în oraşele longobarde. De multă vreme, istoricii i-au admis existenţa, însă rezultatele cercetării lor ne par criticabile. Unii, de tendinţă neoghibelină, au afirmat că doar şcoala laică putea transmite tradiţia culturii antice[307], alţii au admis existenţa unor şcoli clericale alături de

şcolile laice, dar au susţinut că nu exista nici o întrerupere a continuităţii între secolul al V-lea şi cel de-al VIII-lea[308]. De fapt, toate textele pe care le avem la dispoziţie şi care menţionează existenţa şcolilor nu permit o asemenea interpretare. Pe de o parte, între secolul al VI-lea şi cel de-al VIII-lea, organizarea antică a dispărut, pe de alta, singurele centre de studii pe care le cunoaştem, datorită unor inscripţii sau a menţiunilor din diplome, nu sunt organizate decât de Biserică.

De altfel, aceste texte nu sunt nici ele numeroase: astfel, un cleric de la Monza aminteşte că a fost elev la biserica San Giovanni[309], un altul face o donaţie în favoarea bisericii San Zeno din Verona, unde şi-a petrecut copilăria[310]; la Pavia, episcopul Theodor aminteşte că înaintaşul său Petru (†742) l-a învăţat literele chiar din copilărie[311]. În Toscana, Theoaldus, episcop de Fiesole, îşi aminteşte că a fost elev timp de mai mulţi ani la biserica San Donato din Arezzo şi aici a fost instruit[312]. La Lucca, un arhidiacon îşi lasă cărţile bisericii care l-a primit în copilărie[313]. Pentru acest oraş, textele par mai exacte, deoarece menţionează nişte *magistri* şi chiar un *presbyter mag. scolae*[314]. Mai mult, o hartă din 767 precizează aşezarea şcolii „lângă porticul catedralei"[315].

Şcoli de notari, de scribi şi de clerici

Expresiile *magister* şi *scola* nu sunt totuşi atât de uşor de interpretat pe cât pare la prima lectură. Mulţi istorici au fost înşelaţi de cuvântul *magistri*, care nu înseamnă totdeauna „învăţător". Există meşteri orfevri, meşteri cioplitori[316], meşteri librari[317], şi chiar meşteri cizmari[318], fără a mai vorbi de vestiţii *magistri commacini* („meşteri constructori"). Când avem un *magister scolae*, suntem mai aproape de realitate. Însă totuşi trebuie să mai ştim de ce *scola* este vorba: *scola* de lectori, de cantori, de notari, de scribi? Se vede de ce dificultate de interpretare ne izbim. Carta de la Lucca din 746 este instituită de maestrul Gaudentius, un preot care are în subordine un discipol, clericul Perterad. De asemenea, în 762, maestrul Osprand îi cere discipolului său Filip să alcătuiască un act. Ar fi vorba, aşadar, de o şcoală de notari ecleziastici[319].

Totuşi, să nu credem într-o prea mare specializare a sarcinilor. Un acelaşi cleric putea conduce mai multe şcoli. Astfel, vedem la sfârşitul secolului al VIII-lea că un anume Giselpertus, *decanus* şi *portarius*, are în grijă *scola* cantorilor şi a scribilor[320]. Cel care conducea notariatul episcopal putea fi folosit nu numai în *scriptorium*, ci şi la şcoala clericilor, aşa cum vedem, în secolul al IX-lea, la Saint-Martin din Tours[321]. Astfel, găsim, la Verona, în 763, numele unui notar la sfârşitul unui manuscris provenit din *scriptorium*[322]. În plus, lucrările copiate în *scriptorium*-ul veronez erau cu siguranţă folosite la şcoală, aşa cum o dovedeşte conţinutul unora dintre ele[323]. Unul dintre cele mai vestite manuscrise provenite din *scriptorium*-ul din Lucca în secolul al VIII-lea, manuscrisul 490, a fost scris în parte de doi scribi,

ale căror nume sunt menționate în diplomele din epocă, și cuprinde operele care trebuiau să intre în programul de studiu al tinerilor clerici[324]: opere istorice (cronica lui Ieronim și cea a lui Isidor, lucrările *De viris* ale lui Ieronim și Gennadius, *Liber pontificalis*), tratate despre instituțiile ecleziastice (*De officiis*) a lui Isidor și un fragment din cartea a VIII-a din *Origines, De Ecclesia et sectis*), tratate de comput (*Ars numeri* de Pitagora, un fragment din *Istoria naturală* a lui Pliniu despre împărțirea timpului, o lucrare de comput pascal), în sfârșit câteva rețete destinate orfevrilor și pictorilor, care puteau să-i intereseze pe artiștii folosiți de episcop.

Astfel, între notariat, *scriptorium* și școala de clerici existau legături strânse. Așa cum a fost obiceiul adesea în Evul Mediu, copiii puteau face un stagiu în diferitele secții care alcătuiau școala episcopală. De altfel, acest lucru trebuia să fie indispensabil, datorită micului număr de clerici instruiți. În mai multe diplome de la Farfa, Lucca, Florența, o seamă de clerici mărturisesc, în momentul în care trebuie să semneze că nu știu să scrie[325].

Școlile rurale

Singurele școli urbane amintite sunt școlile clericale. La țară, lucrurile stau la fel. Avem norocul să fim în posesia unei diplome din 715 care relatează un conflict dintre episcopul din Arezzo și cel din Siena cu privire la o biserică de țară. Judecătorii fac apel la amintirile celor care, mici copii, se aflau în aceste biserici. Unul dintre ei spune că a slujit din copilărie în biserică[326]. Se face totodată apel la copiii care au fost botezați în biserică și care, fără îndoială, primiseră aici prima lor instruire. În cazul școlilor de țară, se poate presupune o continuitate între secolul al VI-lea și cel de-al VIII-lea.

Laicii care au primit o instruire elementară au beneficiat cu siguranță de lecțiile pe care li le predau o seamă de clerici în afara școlii episcopale sau rurale. Un asemenea preot care avea în grijă un copil[327] îi dădea un rudiment de instruire. E posibil totodată ca notarii laici să fi primit de la colegii lor ecleziastici prima lor educație. La Piacenza, *exceptor civitatis* este un diacon, ceea ce ne îngăduie să credem că laicii și clericii își împart funcțiile de notar[328].

Nici o școală laică la Pavia

Vom găsi oare urme ale unui învățământ laic în capitala regatului, la Pavia? S-a spus că, sub domnia lui Cunincpert (688-700) și a urmașilor săi, reînflorise învățământul gramaticilor și al juriștilor[329]. Într-adevăr, Cunincpert era un prinț cultivat – *vir elegans*[330] – care le-a dat de lucru artiștilor și poeților și a pus să fie împodobite bisericile pe care le-a construit cu inscripții metrice[331]. Pentru a sărbători sfârșitul schismei

de la Aquileea, i-a cerut unui anume Ștefan din Pavia să scrie un poem în cinstea acestui eveniment. Versurile lui Ștefan nu sunt strălucite și poetul preferă să compună o poezie ritmică, deoarece își mărturisește ignoranța în ceea ce privește metrele clasice[332]. Să salutăm totuși reapariția unui poet de curte. Dar să remarcăm din capul locului că acest Ștefan nu este un laic, ci, după toate aparențele, un călugăr și probabil un călugăr din Bobbio[333], nouă dovadă a legăturilor dintre curte și marea abație. În aceeași vreme, un gramatic numit Felix primește de la rege un baston împodobit cu argint și cu aur, simbol al autorității sale de magistru[334]. Cunincpert își amintește poate că două secole mai înainte, Theodoric îi copleșea pe profesori cu daruri și voia să refacă legătura cu tradițiile ostrogotă și romană[335]. Or, acest Felix nu e nici el laic. Este diacon, care, după toate aparențele, aparținea clerului din Pavia[336].

Într-adevăr, știm că școala episcopală din Pavia era un centru de studii literare. Episcopul Damian, unul dintre intimii regelui, cunoștea, după Paulus Diaconul, artele liberale[337] și, în scrisoarea pe care i-a scris-o împăratului bizantin, ne dă o mostră a unui stil care-l amintește pe cel al lui Ennodius, înaintașul său din secolul al VI-lea[338]. În jurul lui gravitau alți diaconi cărturari, un anume Toma[339] și numitul Sinodus, care „produceau maxime după modelele filosofilor"[340].

S-a crezut pe bună dreptate că acești clerici erau autorii unei serii de epitafuri socotite a fi carolingiene, dar care, în realitate, sunt de la începutul secolului al VIII-lea[341]. Curtea de la Pavia, în vremea lui Cunincpert o amintește, așadar, mai puțin pe aceea de la Ravenna din secolul al VI-lea decât pe cea din Toledo din secolul al VII-lea. Ea devine un centru de cultură datorită călugărilor și clericilor catedralei.

Cultura intelectuală la Pavia în vremea lui Liutprand

Sub Liutprand (713-744), clericii cărturari continuă să fie bine primiți de rege. Acesta crescuse împreună cu fiul lui Cunincpert, deoarece tatăl său, Ansprand, fusese numit preceptor al moștenitorului regal[342]. În epitaful compus la cererea lui Liutprand în memoria tatălui său, el amintește înțelepciunea și elocința acestuia[343]. Totuși, regele nu pare să fi moștenit calitățile intelectuale ale tatălui său. Într-adevăr, Paulus Diaconul, care, în general, îi este destul de favorabil prințului, ne spune că era analfabet, dar adaugă că înțelepciunea sa o egala pe aceea a filosofilor[344]. Astfel, Liutprand i-ar fi putut semăna lui Theodoric, dacă era adevărat că regele ostrogot nu știa să scrie[345]. De altfel, prin multe trăsături, amintește de Theodoric. Ca și acesta, el vrea să-i imite pe romani punând să fie completat codul longobard, să se construiască biserici și invitând poeți să le înfrumusețeze cu inscripții metrice[346]. Poate la cererea lui un istoric a scris *Origo gentis longobardorum* („Originea neamului longobard") care amintește înrudirea longobar-

zilor cu grecii de la Troia[347]. Un act din timpul domniei sale îi dovedește pietatea și totodată admirația pentru cultura creștină. Aflând că moaștele Sfântului Augustin, care ar fi fost transferate, din secolul al VI-lea, în Sardinia, erau amenințate de arabi, le-a adus și le-a depus în biserica San Pietro del Cielo d'oro de la Pavia, unde, în timp, aveau să fie depuse și rămășițele lui Boethius[348]. E posibil ca o dată cu acest transfer, să fi fost aduse în Italia manuscrise africane sau spaniole[349]. Știm că *Orationalul* vizigot, compus la Tarragona în jurul anului 700, ajunge la Verona înainte de 733, după ce a fost păstrat scurt timp în Sardinia[350]. La fel ca în secolul al VI-lea, marea insulă apare drept un loc de popas între diferitele regate mediteraneene.

La curtea lui Liutprand, clericii africani nu sunt singurii străini. Bonifaciu, la întoarcerea lui la Roma în 719, apoi în 739, se bucură de ospitalitatea regelui[351]. Carol Martel, în 735, îl trimite regelui pe fiul său Pepin, cu ocazia sărbătorii sale de *barbatoria*[352], și îi cere lui Liutprand să-l „adopte" pe tânăr. Prima ședere în capitala longobardă a putut contribui la îmbogățirea formației prințului. A găsit acolo poeți, arhitecți, medici[353]. L-a întâlnit el oare pe gramaticul Flavian, nepotul acelui diacon Felix, despre care am vorbit mai sus și care, mai târziu, a fost profesorul lui Paulus Diaconul? Nu putem spune. E greu de știut în ce epocă a venit însuși Paulus Diaconul la curtea din Pavia. În ultimii ani ai domniei lui Liutprand sau la începutul domniei urmașului său Ratchis (744-749), nu știm[354]. În orice caz, chiar dacă întâlnirea nu a avut loc, e important să notăm că tatăl lui Carol cel Mare și viitorul artizan al „renașterii carolingiene" găseau la Pavia un centru de cultură însuflețit de clerici, care anunță realizările carolingiene.

Nici o școală de drept la Pavia

Prințul franc putea totodată să constate buna funcționare a administrației longobarde, și, prin urmare, să tragă învățăminte; e într-adevăr posibil ca, atunci când carolingienii și-au reorganizat administrația, să fi imitat tehnicile notariatului longobard[355]. Constatăm, datorită textelor de legi longobarde și actelor ieșite din cancelaria regală, că prinții și ducii longobarzi și-au organizat birourile după tradiția romană[356]. Totuși, nu putem vorbi, ca Mengozzi, de un „învățământ de drept la Pavia", care în timp s-ar fi mutat la Bologna[357]. Nici un text nu ne îngăduie să formulăm această ipoteză, la fel cum nu putem distinge vreo urmă de învățământ juridic la Bologna înainte de secolul al XI-lea[358]. Putem vorbi oare atunci despre o școală de notariat la Pavia? Contrar celor crezute de unii istorici, născocirea unui nou tip de stenografie, tahigrafia silabică, nu poate fi pusă în aplicare în birourile din Pavia[359]. Dacă actele ieșite din aceste birouri prezintă o mai mare eleganță a formei, aceasta nu se datorează oare renașterii intelectuale pe care am evocat-o mai sus[360]?

Studiile la Milano

Cazul Paviei ne-a reținut atenția mult timp dar să nu uităm că și în alte orașe ale Italiei de Nord se organizează centre de studii care încercau să rivalizeze cu capitala. La Milano, episcopul Benedict (†725) ar fi vrut să redea orașului său gloria de odinioară și, la un moment dat, a revendicat privilegiul de a-i unge pe episcopii de Pavia[361]. Benedict era poet și papa i-a cerut să compună epistaful regelui anglo-saxon Caedwalle, mort la Roma la puțin timp după ce primise botezul[362]. Multă vreme i s-a atribuit episcopului un alt poem care trata probleme medicale, dar acum e sigur că această lucrare, dacă e într-adevăr din secolul al VII-lea, este opera unui cleric milanez[363]. Sub urmașul lui Benedict, Theodor (725-731), un alt cleric a scris un remarcabil poem pentru a celebra orașul Milano; autorul a întrebuințat toate resursele retoricii clasice și a arătat o reală măiestrie în folosirea versului ritmic[364].

La Ravenna

Ravenna, deși rămâne oraș bizantin, intră tot mai mult în sfera de influență a longobarzilor. Ocupată pentru puțin timp de barbari în 732, ea nu-și datorează salvarea decât intervenției papei. Locuitorii Ravennei, care-i urau tot mai mult pe bizantini, se întorceau cu dragă inimă spre Roma, astfel încât, din 709, orașul a fost obiectul unor represalii ordonate de Iustinian II[365]. Episcopul Felix a fost una dintre cele mai ilustre victime. Era, ne spune *Liber pontificalis* din Ravenna, un remarcabil orator, un scriitor fecund, care compusese mai multe lucrări, între care un comentariu despre Sfântul Matei și un tratat despre Judecata de Apoi. Dar orbit la porunca împăratului, nu și-a putut revizui lucrările și a poruncit să fie arse[366].

La Cividale

În ducatul Friuli, la Cividale, tânărul Paulus Diaconul a putut beneficia de învățătura unei școli clericale. Din nefericire, el nu ne vorbește despre instruirea lui, cu excepția unui scurt pasaj în care declară că a uitat greaca din care a învățat câteva rudimente *in scolis*[367]. Pe de altă parte, curtea de la Friuli încerca fără îndoială să o imite pe cea de la Pavia ca centru artistic și intelectual[368]. Arichis, mai târziu duce de Benevento, însă originar din Friuli, s-a remarcat, în vremea lui, prin iubirea sa de „înțelepciune". Când Paulus Diaconul face elogiul compatriotului și protectorului său, poate vrea să evoce cultura filosofică a lui Arichis. Într-adevăr, trebuind să-i redacteze epitaful, remarcă faptul că prințul cunoștea logica, fizica și morala[369]. Apropiind acest text de aluzia la școlile în care se învață greaca, putem presupune că Friuli

era una dintre rarele regiuni ale Italiei de Nord în care cultura elenă nu dispăruse în întregime. Acest lucru nu este câtuşi de puţin imposibil.

C. Învăţământul clerical la Roma

În timpul monotelismului, mediile romane, cum am văzut, nu au fost favorabile studiilor[370]. O dată cu înfrângerea ereziei bizantine, o nouă perioadă se deschide pentru papalitate. De altfel, condiţiile politice sunt favorabile papilor, deoarece anarhia care domneşte la Constantinopol îi eliberează de tutela imperială. În Italia, ei apar din ce în ce mai mult ca nişte conducători laici care apără populaţia împotriva exceselor funcţionarilor bizantini[371]. În ducatul Romei, pontifii care se succed începând din 680 se poartă ca nişte adevăraţi suverani. Ioan VII (705-707), fiul unui înalt funcţionar bizantin de la Roma, merge până la a-şi stabili reşedinţa pe Palatin şi transformă biserica Santa Maria Antiqua în mausoleu de familie[372]. La fel ca ceilalţi papi din această perioadă, el restaurează şi construieşte biserici şi, pentru a le decora, cheamă artişti orientali[373]. Mai sigură de forţa sa, papalitatea poate înfrunta noua criză care izbucneşte în 726, când Leon Isaurianul vrea să aplice în Italia politica sa iconoclastă.

Renaşterea elenismului la Laterano

Papii sunt atunci mult mai bine înarmaţi intelectual decât în timpul conflictului monotelist. Originari din Sicilia sau din Orient[374], ei repun la loc de cinste cultura elenă la sfârşitul secolului al VII-lea. Pentru prima dată, *Liber pontificalis* constată că papii ştiu greceşte. Leon II (682-683) este învăţat în Scripturi, cânt şi elocinţă, ca şi în greacă şi latină[375]; Bonifaciu, sfetnicul lui Benedict II (684-685), traduce în latină *Minunile Sfinţilor Chir şi Ioan*[376]; la conciliul din 705, prezidat de Ioan VI – papă de origine orientală –, anglo-saxonul Wilfrid observă că mai mulţi episcopi vorbesc greceşte între ei[377]. Ultimii papi din această perioadă sunt încă elenişti vestiţi: sub pontificatul sirianului Grigore III (731-741), care pare să fi avut o cultură la fel de cuprinzătoare ca a lui Leon II[378], este compusă o *Viaţă* a papei Martin I în greacă[379] şi, pe la 740, apare la Roma o lucrare care se inspiră din cronica lui Ioan Malalas[380]. Zaharia (741-752) traduce el însuşi *Dialogurile* lui Grigore cel Mare pentru clericii sau călugării care nu ştiu latineşte[381].

Aceştia sunt mai numeroşi decât în secolul al VII-lea; colonia de călugări greci de pe Aventin şi de pe Palatin[382] sporeşte cu nou veniţi. Papa Paul I, în 761, i-a primit pe călugării izgoniţi de la Constantinopol şi le-a construit o mânăstire pentru a putea oficia slujba în limba greacă[383]. E posibil ca aceşti refugiaţi să fi adus cu ei manuscrise şi să fi organizat *scriptoria*[384]. Poate că prin ei a achiziţionat Paul I lucrările de gramatică şi de geometrie pe care i le-a trimis lui Pepin cel Scurt[385].

Vestita scola cantorum

În afara renaşterii culturii greceşti localizată mai ales la Laterano, nu e de semnalat nici o inovaţie în educaţia clericală romană. Instituţiile deja existente în secolul al VII-lea continuă să asigure învăţământul, iar *scola cantorum* rămâne în continuare pepiniera membrilor clerului şi a papilor[386]. E posibil ca *scola* să corespundă din ce în ce mai mult cu *orphanotrophium*-ul din Bizanţ şi ca, la fel ca în acest aşezământ, studiul poeziei sacre să ocupe tot atâta loc ca şi cântul[387]; o cunoaştere exactă a instituţiilor şcolare din Bizanţul secolului al VIII-lea poate ne-ar ajuta să înţelegem ce se întâmplă la Roma. Faima acelei *scola* romane depăşeşte zidurile Cetăţii Eterne, deoarece la mijlocul secolului al VIII-lea episcopul Ştefan din Neapole (766-767) trimite trei dintre clericii săi să facă aici un stagiu[388] şi pentru că aici e crescut un viitor abate de la Farfa[389]. Şi din străinătate se face apel la profesorii săi. În 760, un anume Simeon, *secundus* la *scola*, pleacă împreună cu episcopul de Rouen, fratele lui Pepin cel Scurt, pentru a-i iniţia pe călugării din Neustria „în armoniile psalmodierii romane"[390]. Deja, în 754, biserica din Metz adoptase uzanţele romane, iar Pepin, puţin după aceea, încercase să le răspândească în regatul său[391].

Cubiculum-*ul de la Laterano*

De la începutul secolului al VIII-lea, *scola* este dublată de un alt centru de formare religioasă şi administrativă, *cubiculum*-ul. Acesta este instaurat la Laterano de când papa Zaharia a reorganizat palatul. El este deschis celor mai buni elevi din *scola* şi fiilor nobililor romani[392]. Au provenit din *cubiculum* viitorul Grigore II, cei doi fraţi, Ştefan şi Pavel, apoi Leon, toţi trei viitori papi[393]. Zaharia I îl cheamă aici pe Ştefan care trebuia să devină papa Ştefan III[394].

Cultura clericilor este exclusiv religioasă

Crescuţi în apropierea pontifilor, tinerii clerici primeau o formaţie strict religioasă. Biografii papilor reiau, într-adevăr, formula clasică *divinis scripturis eruditus* („învăţat în sfintele Scripturi"), *pro eruditione ecclesiasticae disciplinae* („pentru deprinderea învăţăturii ecleziastice") şi nu fac niciodată aluzie la o instruire profană. Ştefan II, ne spune *Liber pontificalis*, îi adună pe toţi clericii şi preoţii de la Laterano pentru a-i încuraja să cerceteze Sfânta Scriptură, spre a putea răspunde vrăjmaşilor Bisericii[395]. Singurele opere literare datorită cărora putem judeca nivelul studiilor de la Laterano sunt scrisorile papilor, notiţele biografice din *Liber* sau unii *ordines romani*. În acestea, latina este corectă[396], fără mare căutare a stilului, şi nimic nu indică un contact cu scriitorii clasici. Stilul unor inscripţii romane din secolul al VIII-lea

este cu mult inferior celui al inscripțiilor din Italia de Nord, despre care am vorbit mai sus[397].

Un rezumat al cuprinsului bibliotecilor romane confirmă această constatare. Era indispensabil, după jaful din secolul precedent, ca bibliotecile să se reorganizeze la începutul secolului al VIII-lea. Viitorul Grigore II era *sacellarius* (vistiernic-casier) și avea în sarcină organizarea bibliotecii[398]. Poate că era însărcinat și cu cumpărarea sau cu comandarea facerii cărților. Biblioteca de la San Pietro se îmbogățește cu cărțile liturgice ale lui Zaharia[399]; în 741, un preot de la San Pietro oferă bazilicii San Clemente[400], aflată nu departe de Laterano, o serie de cărți al căror titlu ni-l dă o inscripție: sunt cărți din Vechiul și Noul Testament. Sub Grigore III, la mânăstirea Santa Maria in Aracoeli, este elaborat un manuscris care conține o veche versiune a Evangheliilor[401]. Cărțile ieșite din *scriptoria* romane din această epocă și care nu sunt cunoscute, sunt cu toatele bisericești. Sunt Omilii ale diferiților Părinți ai Bisericii[402], lucrarea lui Isidor din Sevilla *De Ortu et Obitu Patrum* („Despre nașterea și moartea Părinților Bisericii")[403]. Deși la Roma erau păstrate cărți profane, ele erau rezervate, putem spune, exportului. Abatele de Corbie a adus unele cu ocazia călătoriei sale din 741[404] și e semnificativ să-l vedem pe papa Paul I trimițându-i lui Pepin lucrări grecești de gramatică și de geometrie[405].

Instruirea laicilor

În afara școlii episcopale, la Roma trebuiau să existe și alte școli. Însă aici, în absența textelor, ne limităm la ipoteze. În 774, când Carol cel Mare ajunge la Roma, el este salutat de „copii care învață literele"[406]. În 787, când părăsește orașul, duce cu sine în Franța „profesori de gramatică și de computˮ[407]. E posibil să fie vorba de elevi și de profesori din școli mici, școli care existau deja cu o jumătate de secol mai înainte. Însă în timp ce textele pomenesc de construirea unor biserici, de spitale, de organizarea aprovizionării, ele nu menționează niciodată întemeierea de școli[408]. În plus, tradiția învățământului familial cu siguranță nu a dispărut în rândurile aristocrației romane. *Liber* ne spune că Hadrian, papă în 772, a fost, după moartea tatălui său, crescut și instruit de unchiul său, ducele Theodat[409]. Cartea precizează că, de când era încă laic, acesta se dedica studiilor bisericești frecventând biserica San Marco aflată în apropierea casei unchiului său[410]. Așadar, un preot al acestei biserici i-a putut preda primele elemente de învățământ religios. Dar oare unde a fost instruit ducele Theodat și toți tinerii aristocrați care se dedicau funcțiilor publice sau care îndeplineau funcții în tribunalele publice[411]? Unii au crezut că existau pentru ei școli laice și chiar școli de drept[412]. Nici un text nu îngăduie o asemenea presupunere. Deci unde au fost instruiți *cives honesti* care alcătuiesc burghezia romană și care ne sunt cunoscuți prin actele pe care

le redactează pentru ei *tabelliones*[413]? Nu ştim. E posibil ca şi unii şi alţii să fi primit de la clerici instruiţi educaţia elementară, apoi să-şi fi completat instruirea în mediul lor corporativ.

IV. Contraste în Galia francă

Între Anglia şi Italia, Galia francă apare lipsită de strălucire în prima jumătate a secolului al VIII-lea. Dinastia merovingiană dispare în mijlocul tulburărilor şi invaziilor. Fără energia majordomilor palatului din Austrasia, şi mai ales a lui Carol Martel, Galia ar fi putut fi împărţită într-o serie de mici principate conduse de „tirani" locali[414]. În aceste condiţii, renaşterea culturii pe care am remarcat-o la sfârşitul secolului al VII-lea risca să se oprească brusc.

A. Ruinarea Galiei „romane"

De fapt, regiunile care, în mod tradiţional, după căderea Imperiului Roman de Apus, au fost ţinuturi de adăpost pentru cultură, Aquitania, Provenţa, Burgundia, au ajuns victimele invaziilor străine şi ale războiului civil.

Aquitania

La sfârşitul secolului al VII-lea, Aquitania încercase să scape de sub tutela francă[415]. Dar, în secolul al VIII-lea, ameninţaţi de invazia arabă, ducii săi au apelat la franci, care au profitat de acest lucru pentru a recuceri provincia. Carol Martel, apoi fiul său Pepin, au trebuit să întreprindă, între 731 şi 768, campanii succesive, uneori anuale, pentru a redobândi Aquitania. Scopul politic a fost atins, dar recucerirea a avut drept urmare dispariţia tuturor centrelor culturale[416]. Singurii acvitani cultivaţi pe care-i cunoaştem s-au refugiat atunci în Italia şi au contribuit la organizarea mânăstirii din Farfa[417]. Secole la rând, Aquitania nu a mai jucat nici un rol în viaţa intelectuală şi artistică din Galia[418].

Provenţa

Provenţa a fost şi ea victimă a arabilor şi a carolingienilor. Încercarea ducelui Mauront de a constitui un principat independent, datorită sprijinului autorităţii musulmane, a fost repede oprită de Carol Martel[419]. Provenţa devine, ca şi Aquitania, o regiune de rang secund a Galiei. Oraşele episcopale au fost timp de mai mulţi ani fără episcopi[420], mânăstirile au ajuns în ruine. Lérins, care fusese restaurată pe la 671 de către Ayoul şi unde Benedict Biscop găsise încă cu ce să-şi hrănească spiritualitatea ascetică[421], devine o insuliţă pradă incursiunilor sarazinilor.

Nu este cunoscut nici un *scriptorium* provensal, nu este produsă nici o operă literară. Provenţa va rămâne în afara renaşterii carolingiene. De altfel, ea şi-a văzut micşorată importanţa încă din perioada în care drumurile care duceau spre Italia se mutaseră mai la nord, spre Lyon şi Valais[422].

Lyon şi regiunea sa

Însă şi Lyonul şi regiunea sa au suferit o eclipsare în prima jumătate a secolului al VIII-lea. Supus o vreme tiranilor Savary şi Aymer din Auxerre, ameninţat în 731 de sarazini, Lyonul a fost recucerit în 733 de Carol Martel care şi-a aşezat aici supuşii (*leudes*)[423]. După cronicarul Adon, oraşul a fost o vreme fără episcop[424]. Lucrurile stau la fel pentru Vienna. Unul dintre episcopii viennezi, Austrebert, s-a refugiat pe moşiile lui normande, şi un altul, Warnacharius, s-a dus să-şi sfârşească zilele la mânăstirea Agaune[425]. Trebuie să aşteptăm sfârşitul secolului al VIII-lea pentru ca regiunea lioneză să-şi recapete locul în istoria religioasă a Galiei.

Burgundia

În sfârşit, în Burgundia, după perioada de renaştere de la sfârşitul secolului al VII-lea, totul s-a năruit. Autun a fost devastat de sarazini în 731. Catedrala şi arhivele au fost arse[426]. Carol Martel a recucerit oraşul şi a stabilit aici comiţi în solda sa. Auxerre, după înfrângerea lui Savary şi Aymar, a fost ocupată şi de austrasieni. Pepin cel Scurt a împărţit bunurile episcopilor unor şefi bavarezi şi şi-a plasat oamenii de încredere în fruntea abaţiilor din Burgundia[427].

Astfel, toate regiunile Galiei „romane“ intrau din nou, în mod brutal, în *regnum Francorum*, dar scăpau pentru o vreme istoriei culturii.

B. Decăderea culturii laicilor şi a clericilor în Galia „barbară“

Laici analfabeţi

Expediţiile conduse de cei dintâi carolingieni în interiorul ca şi în exteriorul regatului, au dus la o răsturnare generală a societăţii. Laicii şi clericii au fost angajaţi în aceste lupte, şi o nouă nobilime, îmbogăţită de prinţi şi strict supusă lor, a înlocuit vechea aristocraţie romano-francă. Drept urmare, aceasta a renunţat la anumite tradiţii de origine romană şi mai ales, a neglijat instruirea copiilor săi. Am văzut mai sus, datorită studierii semnăturilor autografe, că până la mijlocul secolului al VII-lea, laicii ştiau să semneze actele care le erau redactate[428]. În carta Clotildei (673) am evidenţiat încă paisprezece semnături autografe. Începând cu secolul al VIII-lea, cei interesaţi, ca şi martorii, se mulţumesc să pună

o cruce la sfârşitul actelor. Astfel, în testamentul parizienei Ermnentrude[429], în actele în favoarea abaţiei din Wissemburg[430], doar clericii semnează cu propria lor mână. Laicii care ştiu să scrie sunt personaje foarte importante, precum comitele Alsaciei, Eberhard (731)[431], rectorul Provenţei, Abbon[432], Pepin din Herstal[433]. Se va spune că practicarea de *signa* manuale nu dovedeşte neapărat ignoranţa celor care le trasează, dar că aceasta este urmarea unei noi tehnici diplomatice. Poate că aceasta s-a născut din dispariţia cunoaşterii normale a scrierii.

Laicii excluşi din birouri

Dispariţia instruirii laicilor aduce cu sine o tranformare importantă în practicile birocratice. De acum, doar clericii ţin registrele şi redactează actele. Înaintea secolului al VIII-lea unii clerici puteau fi folosiţi în cancelaria regală sau în tribunalul comitatului, dar, în secolele al VI-lea şi al VII-lea, ei sunt încă o excepţie. În secolul al VI-lea acest lucru e rar: Grigore din Tours ne spune că un diacon şi-a părăsit biserica pentru a sluji în administrarea fiscului public şi consideră acest lucru ca fiind neobişnuit[434]; Biserica le interzicea clericilor să ocupe funcţii în tribunal[435]. Dimpotrivă, e frecvent ca foşti funcţionari să devină clerici sau călugări[436]. În secolul al VII-lea clericii apar în birouri[437]. Un abate provensal, scriindu-i lui Desiderius, pe atunci trezorier la curte, îi cere informaţii despre *pueri* pe care i-a trimis regelui să-l ajute (*ad opera dominica*), şi Desiderius ne spune că a avut atunci un diacon în slujba lui[438]. Pentru un episcop îşi redactează Marculf formularul[439]. În secolul al VIII-lea, numai clericii mai slujesc drept secretari. La Bourges, la Sens, la Tours, la Clermont, clericii îşi caută modelul în *Formularele* compuse atunci în aceste oraşe[440]. Diplomele din această epocă ne arată că mai ales diaconii şi lectorii[441] sunt însărcinaţi cu funcţia de notar, fiind fără îndoială consideraţi cei mai instruiţi dintre clerici. S-a remarcat că primii carolingieni nu aveau, ca înaintaşii lor merovingieni, laici în slujba lor, ci că toate actele lor erau redactate de clerici şi s-a ajuns la concluzia existenţei unei adevărate „revoluţii" în obiceiurile administrative regale[442]. Faptul e sigur, dar el corespunde mai mult unei evoluţii generale începute de la sfârşitul secolului al VII-lea.

Clerici analfabeţi

Aşadar, clericii îi înlocuiesc definitiv pe laici în modestele slujbe de notari. Este de fapt singura manifestare a culturii lor în această primă jumătate a secolului al VIII-lea. Ei înşişi sunt victimele răsturnărilor politice şi ale gravei crize materiale şi morale pe care a suferit-o Biserica francă[443]. Carolingienii profită de această criză pentru a-şi plasa protejaţii în fruntea diocezei. Prin modul de viaţă şi prin ignoranţa lor,

clericii, chiar cei mai importanţi, se aseamănă laicilor. În diocezele pe care ei le transformă în adevărate principate, episcopii îşi petrec timpul izgonind şi combătând, ocupându-se foarte puţin de îndatoririle lor pastorale[444]. Trebuie să citim tabloul Bisericii france şi portretele puţin măgulitoare ale lui Milon din Trier şi ale celor asemenea lui (*Milo et eiusmodi similes*) pe care ni le-a lăsat Sfântul Bonifaciu[445]. Între 696 şi 742, conciliile nu se mai reunesc şi întreaga viaţă religioasă pare întreruptă. Cronicarii nu au omis să stigmatizeze ignoranţa intelectuală a acestor episcopi: un Gauziolenus din Mans (743-777), „cleric analfabet şi incult"[446], Ragensfridus din Rouen, „la fel de ignorant ca înaintaşii săi Grimo şi Vuido (Guy)"[447]. Episcopi ignoranţi îl hirotonisesc pe preotul Aldebert care, pe la 740, predică revolta împotriva ierarhiei şi seamănă erezia în întreg nordul Galiei[448]. Clericii urmează exemplul superiorilor lor. Ca şi în Anglia, în aceeaşi epocă, preoţii nu mai ştiu latineşte. Trebuiau să fie numeroşi cei care botezau „in nomine patria et filia" („în numele patrie şi fiică"), ca acest cleric bavarez criticat de Bonifaciu[449]. Necunoaşterea latinei o constatăm citind lucrările liturgice sau actele redactate de clerici. Limba latină care păstra încă o anume ţinută în secolul al VII-lea, datorită supravieţuirii culturii clasice, este acum descătuşată şi ajunge din urmă, cu paşi uriaşi, limba vorbită. Dacă luăm actele scrise în Neustria sau în Austrasia, degradarea este aceeaşi[450].

S-a constatat însă că această evoluţie a fost mai puţin sensibilă în cancelaria regală decât în notariatele private[451]. În vreme ce până la începutul domniei lui Carol cel Mare latina actelor private rămâne ceea ce era la începutul secolului al VIII-lea, cea a actelor regale promulgate de Pepin este deja cu mult mai corectă[452]. Cum să explicăm această diferenţă? Sunt oare clericii întrebuinţaţi la palat mai instruiţi decât ceilalţi? Este deci palatul primilor carolingieni, în această anarhie generală, un refugiu pentru cultură? Înainte de a răspunde la această întrebare, să ne întoarcem către lumea monastică şi să căutăm să aflăm dacă, şi ea, a suferit efectele crizei culturii france. Poate vom afla aici elementele unui răspuns.

C. Forţa culturii monastice în Galia şi în Germania

Mânăstirile merovingiene au avut suferit, neîndoios, în prima jumătate a secolului al VIII-lea. Bunurile lor pământeşti au fost micşorate prin politica de secularizare a prinţilor franci[453], laicii stabiliţi în fruntea abaţiilor nu au încurajat viaţa religioasă. Cu toate acestea, renaşterea culturii monastice constatată la sfârşitul secolului al VII-lea continuă. Călugării sunt singurii cărturari din epocă şi, în *scriptoria*, ei copiază opere bisericeşti sau profane.

Munca scribilor: Corbie și regiunea pariziană

Toate *scriptoria* active sunt cele din mânăstirile aflate la nord de Loara și mai ales între hotarele fostei Neustria. Luxeuil a suferit de pe urma invaziilor sarazine în Burgundia și, dacă producția sa nu este în întregime oprită[454], activitatea este modestă în comparație cu cea a filialei sale, Corbie. Scribii de la Corbie, care la început adoptaseră scrierea luxoviană[455], născocesc curând un nou tip de scriere combinând elemente anglo-saxone și romane[456]. Cu siguranță, pentru *scriptorium*, abații aduc în 716, din *cella* lor de la Fos, piei, papirusuri și pigment aurit care trebuia să slujească la miniaturi[457]. Fără îndoială, nu toate manuscrisele precarolingiene pe care Corbie le-a avut în timp[458] au fost făcute chiar în abație. Cea mai mare parte sunt italice și au fost aduse de pelerini[459], dar le-au servit drept model scribilor. Sub abațiatul lui Leutchar (mijlocul secolului al VIII-lea), *scriptorium*-ul este deja în plin avânt[460].

Mai la răsărit, Laon are un *scriptorium* însuflețit de scribi de formație anglo-saxonă, de unde provin operele lui Origene, Augustin, Orosius și *De natura rerum* a lui Isidor din Sevilla. Semnătura unei femei, Dulcia, pe marginea acestui manuscris, ne îngăduie să presupunem că provenea de la abația Saint-Jean întemeiată de Austrude (†707), mai degrabă decât din *scriptorium*-ul catedralei[461]. În regiunea pariziană, se constată că *scriptoria* din Chelles, Saint-Denis, Meaux sunt cele active[462].

Fleury și Saint-Martin din Tours

Lucrurile stau la fel în alte două mânăstiri aflate pe malurile Loarei, Fleury și Saint-Martin din Tours. Fleury, întemeiată la mijlocul secolului al VII-lea, trebuie să fi intrat repede în legătură cu Italia, deoarece, pe la 670-672, niște călugări au adus de la Montecassino moaștele Sfântului Benedict[463]. La sfârșitul secolului al VII-lea, un manuscris italic al lui Sallustius este șters pentru a face loc unui comentariu al lui Ieronim la Isaia[464]. Cea mai mare parte a operelor copiate la Fleury sunt ecleziastice, cu excepția manuscrisului lui Oribasius din secolul al VII-lea sau al VIII-lea și a lucrării *De natura rerum* a lui Isidor[465]. Prezența acestei lucrări dovedește stabilirea de relații între Fleury și Spania, fără îndoială în momentul în care călugării spanioli au fugit de invazia sarazină.

Saint-Martin din Tours beneficiază și ea de aportul străinilor. La Tours a vrut să fie înmormântat *archicantor*-ul Ioan, care se dusese să-i învețe cântul roman pe călugării din Yarrow, într-atât de bine fusese primit cu ocazia călătoriei sale în Anglia[466]. La Tours se găsea, la sfârșitul secolului al VIII-lea, vestitul *Pentateuc*, minunat ilustrat și,

poate, operă a unui pictor spaniol[467]. Încă şi mai edificatoare sunt influenţele irlandeze, deoarece trei manuscrise din prima jumătate a secolului al VIII-lea, între care un comentariu al lui Tib. Donatus la *Eneida* poartă marca unor mâini irlandeze[468]. *Scriptorium*-ul de la Saint-Martin este, chiar din această epocă, bine organizat: între 725 şi 750, vreo douăzeci de scribi colaborează la realizarea unui manuscris al lui Eugippius[469]. Ca la Corbie, unii dintre ei folosesc o scriere care anunţă deja minusculele carolingiene[470].

Munca pictorilor: „şcoala merovingiană"

Grupând manuscrisele miniate ieşite din aceste diverse ateliere, se poate constata că pictura merovingiană, născută la sfârşitul secolului al VII-lea, urmează o carieră strălucită. Dacă se compară doar frontispiciul manuscrisului Sfântului Augustin, venit de la Laon[471], şi o pagină a *Sacramentariului gelasian* provenit de la Saint-Denis[472], se constată că aceste manuscrise sunt produsul aceleiaşi „şcoli". Inspirându-se din broderiile ţesăturilor orientale[473] şi din motivele artei copte, pictorii împodobesc iniţialele cu ornamente înlănţuite, cu elemente geometrice sau zoomorfe (păsări, peşti) şi, prin alegerea unor culori deschise, verde, roşu, galben, dau manuscriselor „o veselie plină de vioiciune şi de farmec"[474]. Călugării din Galia de Nord stăpânesc o artă opusă celei a anglo-saxonilor şi a italicilor şi care ar fi putut continua să dea capodopere dacă neoclasicismul carolingian nu ar fi făcut-o să dispară.

Cultura literară monastică

Organizarea unui *scriptorium* nu corespunde totdeauna activităţii literare a şcolii monastice[475]. Călugării pot fi artişti caligrafi şi pictori fără ca, pentru aceasta, să fie şi cărturari, am constatat-o în legătură cu Lindisfarne[476]. Totuşi, în Galia de Nord, o astfel de opoziţie nu pare să existe, şi un text, ce-i drept din secolul al IX-lea, precizează că monahiile din Valenciennes, întemeietoarele mânăstirii din Alden-Eyck, aproape de Maeseyck (730), primiseră o bună instruire şi erau şi ele artişti[477]. Constatăm în mai multe rânduri că merg mână-n mână copierea de manuscrise şi producţia de opere literare.

La Saint-Wandrille, în timp ce *scriptorium*-ul munceşte şi biblioteca se îmbogăţeşte cu lucrări de toate felurile[478], călugării scriu mai multe *vitae* la cererea abaţilor[479]. La Laon, aceeaşi constatare[480], la Lobbes, mânăstire aşezată în valea Meusei şi întemeiată de Ursmer (†713), abatele Ermin (†737) scrie un poem metric în cinstea ctitorului, iar abatele Auson compune două *vitae* de bună calitate, în timp ce bănuim în aceeaşi epocă activitatea *scriptorium*-ului[481]; la Saint-Denis, vom vedea, lucrurile stau la fel[482]. Putem chiar preciza uneori legăturile dintre *scriptorium* şi şcoală: când la Soissons sau la Corbie

scribii copiază *Omiliile* Sfântului Caesarius, o fac cu siguranță pentru călugării care se pregătesc pentru evanghelizarea maselor rurale[483]. Și la Corbie, un manuscris este opera comună a unui poet, a unui scrib și a unui pictor[484].

Pare, așadar, imposibil să restrângem la un singur domeniu particular, cel al caligrafiei și picturii, viața culturală a mânăstirilor france din prima jumătate a secolului al VIII-lea. Școlile monastice nu au avut un Beda sau un Bonifaciu, dar au pregătit eficient reluarea studiilor. Abații au vrut să facă din casa lor un refugiu pentru cultură, atunci când clerul secular se scufunda în ignoranță. Ei trebuie să fi fost încurajați de călugării veniți din străinătate și, mai ales, de exemplul pe care li-l dădeau irlandezii și anglo-saxonii stabiliți în Germania.

2. ÎN GERMANIA

Mânăstirile din Germania, centre de misionari...

În timpul perioadei merovingiene, regiunile din Germania situate dincolo de Rin au fost cucerite de regii franci fără a fi cu adevărat atinse de civilizația creștină. Acești regi nu au încercat să integreze aceste regiuni în care nu-și avuseseră niciodată reședința și pe care le încredințaseră unor șefi locali[485]. Dacă aceștia din urmă au putut să se deosebească de marea masă a populației – o dovedește mormântul prinților alamani găsit la Wittisligen[486], – masele păstraseră felul de viață al strămoșilor lor din secolul al V-lea. Mărturia oferită de unele cimitire din regiunea mosellană și renană este grăitoare în această privință[487]. Când creștinismul a ajuns la aceste populații, el s-a germanizat rapid[488].

În aceste condiții, cucerirea unor ținuturi ale Germaniei – Thuringia, Alemania, Hesse – a trebuit să fie mereu reluată și a fost nevoie de mai multe campanii ale primilor carolingieni pentru ca acestea să fie definitiv supuse. Pentru a asigura temeinic dominația francă, trebuia să se facă o creștinare în profunzime. Prinții au realizat întregul folos pe care-l puteau trage din misiunile pe care călugării irlandezi, apoi anglo-saxoni, le-au întreprins în aceste regiuni la sfârșitul secolului al VII-lea. Nu trebuie să studiem aici această mișcare misionară. Să ne amintim doar că Pirmin (†739) în ținuturile alamane, Killien (†689) în Thuringia, Wilibrord (†739) în Frisia, au fost cei dintâi care au convertit populațiile germanice, mai înainte ca Bonifaciu să le reia și să le completeze opera, din 716 până la moartea lui, în 754[489].

La fel ca în Anglia, un secol mai devreme, convertirea se face plecând de la aceste mânăstiri. Aceste așezăminte, plasate în general în regiuni forestiere, amintesc ctitoriile anglo-saxone sau pe cele columbaniene. Ele sunt mai întâi „seminare“ pentru misionari. Aici sunt instruiți copii recrutați la fața locului, în general sclavi răscumpărați,

dar şi tinerii veniţi din ţinutul natal al misionarilor. Bonifaciu, în două rânduri, ne vorbeşte de şcolile de la Fulda care sunt ţinute de călugări[490]. La Fritzlar, în Hesse, un preot şi un diacon trebuie să facă să se respecte Regula benedictină, să organizeze liturghia, să predea şi să predice[491]. Tânărul bavarez Sturm, elev la Fulda, învaţă de la preotul Wisbert psalmii şi Scriptura[492], adică latina din Psaltire şi principalele reguli ale ştiinţei sacre. Nu era oare acesta programul primelor mânăstiri din secolul al VII-lea?

... şi centre de studii

Comparaţia se opreşte aici. Într-adevăr, mânăstirile din Germania devin, cu mult mai repede decât cele din Anglia, centre de studii. Apostolul din Frisia, Wilibrord, îl avusese profesor pe Wilfrid la Ripon, apoi pe Agbert în Irlanda[493]. El îl ia cu sine pe Evald cel Negru a cărui ştiinţă religioasă o laudă Beda[494]. Bonifaciu este cărturar, o ştim[495]. Când acesta îi cheamă în ajutor pe compatrioţii săi, îi alege pe cei mai cultivaţi, „în acelaşi timp prin ştiinţa cititului, cât şi prin cea a scrisului şi a altor arte“[496]. El o aşează pe discipola sa Lioba în fruntea abaţiei de la Tauberbischofheim, lângă Würzburg[497], pe Chunihilt şi Bertgit în Thuringia[498], pe Tecla la Kitzingen[499].

Foarte repede, abaţii şi abatisele noilor mânăstiri se gândesc să alcătuiască o bibliotecă şi aduc cărţi din Anglia şi din Italia. Bonifaciu îi cere lui Daniel din Winchester textele celor şase Profeţi[500]; lui Cuthbert din Yarrow şi lui Egbert din York, nişte lucrări ale lui Beda cărora tocmai le-a descoperit întreaga importanţă[501]; lui Duddo, fostul său elev căruia îi dedicase un tratat de gramatică, un comentariu al *Epistolelor* Sfântului Pavel[502]; unui diacon roman, scrisorile lui Grigore cel Mare[503]. Când se duce el însuşi la Roma, aduce, pentru mânăstirea lui de la Fulda, *Codex*-ul Evangheliilor, revizuit de Victor din Capua în secolul al VI-lea[504]. O parte din operele importate sunt folosite, evident, la munca profesorilor şi a misionarilor. Când Bonifaciu îi cere lui Eadberg *Epistola Sfântului Petru* scrisă cu caractere aurite, o face pentru ca păgânii să viseze mai mult la cuvintele apostolului[505]. Cărţile lui Beda pe care doreşte să le aibă sunt cele care îi pot sluji predicatorului[506]. De asemenea, la Würtzburg, se aduc omilii ale lui Caesarius din Arles[507]. Dar aceşti misionari nu uită că sunt cărturari. Bonifaciu îşi completează tratatele de Gramatică printr-o lucrare gramaticală atribuită lui Augustin[508]. Când îşi formează discipolii, nu-i învaţă doar latina, exegeza sau felul în care să predice, ci le predă poezia. El corectează versurile pe care i le trimite abatisa Lioba[509], îi învaţă pe Lull şi pe un anume Dombercht, „pe care i-a instruit, i-a crescut şi i-a iubit“, regulile metricii şi gramaticii[510]. El însuşi, asemeni lui Columban, la bătrâneţe, se lasă în voia pasiunii pentru poezie, fie trimiţându-i câteva versuri papei Zaharia ca să-l felicite pentru urcarea pe scaunul papal[511], fie

compunând enigme despre virtuți[512]. Plecând în misiunea care avea să fie cea din urmă, el ia cu sine o mică bibliotecă[513] și, după unul din biografii săi, cu o carte în mână cade sub loviturile păgânilor frisoni[514].

Am zăbovit asupra cazului lui Bonifaciu deoarece este cel pe care-l cunoaștem cel mai bine. Dar dacă luăm exemplul altor misionari, constatarea este aceeași. În îndepărtata Frisie, Grigore din Trier, un tovarăș al lui Bonifaciu, aduce de la Roma numeroase lucrări[515] pentru mânăstirea sa de la Utrecht, în timp ce discipolul lui, Liudger, care se dusese vreme de patru ani să urmeze lecțiile lui Alcuin, revine din York cu alte manuscrise[516].

La Heidenkeim, lângă Eichstadt, o monahie scrie *Viața* lui Willibald și a fratelui său, Wynnebad[517]. În Alemania, mânăstirile întemeiate de Pirmin se îmbogățesc cu lucrări: vestitul *Codex laudianus*, pe care-l avea Yarrow pe timpul lui Beda[518], se află o vreme la mânăstirea de la Hornbach, în Palatinat, unde moare Primin[519]. La Murbach, *scriptorium*-ul trebuie să fi lucrat puțin după 728, data întemeierii[520]. La Reichenau, pe la 729, Pirmin ar fi adus cu el mai multe lucrări, dintre care câteva exemplare mai există încă[521]. Prezența unor opere spaniole în această mânăstire este o dovadă în plus a originii vizigote a abatelui Pirmin[522].

În mânăstirea învecinată cu Sankt-Gallen, creație columbaniană, însuflețită în secolul al VII-lea de irlandezi și anglo-saxoni, *scriptorium*-ul era activ înainte de Winithbar, cel dintâi scrib cunoscut[523]. E posibil ca biblioteca să se fi îmbogățit cu achiziții venite din Italia, Anglia, Irlanda sau Spania[524]. Sankt-Gallen, la capătul văii superioare a Rinului, putea beneficia de influențele venite din Rhetia, unde se menținuse mai mult timp decât în alte părți tradiția romană. Această regiune, supusă teoretic francilor, era de fapt un principat condus de episcopul de Chur[525]. Testamentul episcopului Tello (†765), un aristocrat provenit din ilustra familie a Victorizilor, încă mai menționează *curiales*; legea romană era încă aplicată și, fără îndoială, la mijlocul secolului al VIII-lea, niște juriști au compilat *Breviarul lui Alaric* într-o culegere care a primit numele de *Lex romana curiensis*[526]. Comunicând cu Italia de Nord prin Splugen, Chur a putut rezista mai mult timp germanizării. La fel cum artiștii italici veneau să lucreze la Chur, tot astfel călătorii puteau să aducă manuscrise de peste munți pentru nevoile episcopiei sau ale abației învecinate, Disentis[527]. Drept urmare, Sankt-Gallen a beneficiat de acest aport.

Centre de studii în Bavaria

Mai la răsărit, Bavaria este și ea deschisă influențelor italice. Din secolul al VII-lea, am văzut că ducatul era orientat mai mult către Italia decât către Galia[528]. În secolul al VIII-lea, Roma este încă prezentă în Bavaria[529]. Carol Martel și Pepin supun din nou țara autorității france,

dar mențin dinastia națională a Agilolfienilor; ducii, voind să reorganizeze Biserica bavareză, care depindea încă de mitropolia de la Aquileea, intră în legătură cu papii. Theodon (†717), cumnatul lui Liutprand, chiar îi ceruse lui Grigore II să alcătuiască un proiect de reorganizare bisericească, proiect care nu a putut fi aplicat decât mai târziu de către Bonifaciu[530]. În același timp, mânăstirile întemeiate de duci, Mondsee, Nieder-Altaich, Kremsmünster, au fost populate cu călugări irlandezi și anglo-saxoni și ajung repede centre de studii[531].

Din această epocă, monahul irlandez Fergil și compatriotul lui, Dubda, sunt stabiliți în Bavaria. Fergil, care a fost numit episcop de Salzburg, în 767, este, după toate aparențele, același cu acel Vergiliu denunțat de Bonifaciu pentru a fi susținut „că exista o altă lume și alți oameni sub pământ și, în același timp, un soare și o lună“[532]. Curiozitatea științifică a irlandezilor, pe care Bonifaciu cu siguranță o interpretase prost, este bine primită în mediile bavareze[533].

Stilul literar irlandez este imitat de clericii bavarezi. Dacă citim *Vita Corbiniani* scrisă de episcopul Arbeo din Freising (764-784), constatăm că scrierile hisperice și lucrările lui Virgiliu Gramaticul se bucură din nou de succes[534]. Unii istorici au crezut că Arbeo își dobândise cunoștințele în Italia de Nord și că avusese contact cu Pavia și Bobbio[535]. E posibil, deoarece între Bavaria și Italia longobardă legăturile sunt strânse. Dar prezența călugărilor insulari a fost de ajuns pentru a explica reapariția manierismului.

Cu Vergiliu din Salzburg și Arbeo din Freising începe o nouă perioadă a istoriei culturii. Suntem deja în vremea renașterii carolingiene.

Astfel, în prima jumătate a secolului al VIII-lea, Germania, datorită monahismului, ia conducerea renașterii intelectuale. Printr-un fel de compensație, cultura Galiei, sărăcită de ruinarea provinciilor meridionale, găsește în Germania un nou câmp de acțiune. Renașterea studiilor monastice va cuprinde în curând întreaga Biserică, însă indirect. Dacă monahii cultivați au avut o influență în această epocă, au avut-o în primul rând asupra prinților și, în special, asupra prinților carolingieni.

D. Curtea francă, centru de cultură

Curtea lui Carol Martel

Exercitând puterea în numele regilor merovingieni, majordomii palatului au păstrat tradițiile curții merovingiene. E posibil ca nici o mare schimbare să nu fi marcat dispariția treptată a vechii dinastii regale, decât numai o înnoire a personalului, deoarece majordomii palatului își aveau propria clientelă. Ca altădată, unii aristocrați se duc din adolescență să se formeze la curte. Carol Martel îl primește pe tânărul Grigore, descendent dintr-o ilustră familie din Austrasia, care avea să fie mai târziu discipol al lui Bonifaciu, apoi abate de Utrecht[536]; un

alt austrasian, Chrodegang, este şi el primit la curte şi Carol îl numeşte referendar înainte ca Pepin cel Scurt să-l facă episcop de Metz în 742. Paulus Diaconul ne spune că Chrodegang se pricepea să vorbească la fel de bine latina ca şi limba maternă[537], ceea ce era, fără îndoială, un lucru rar la curte. Totuşi, poate Carol Martel nu era acel „bădăran total indiferent la viaţa intelectuală“ pe care ne place să-l evocăm[538]. El ştia cel puţin să-şi aplice semnătura la sfârşitul actelor pe care le eliberează[539]. În anturajul său familial, găsim oameni cultivaţi. Fratele său, „ilustrul comite“ Childebrand, dorind să pună în scris faptele eroice ale familiei carolingiene, pune să fie continuată istoria lui Pseudo-Fredegarius şi nu uită să menţioneze că francii coboară din troieni. După 751, fiul său Nibelung continuă cronica; astfel, datorită curţii, reapare genul istoriografic[540]. În plus, unii laici importanţi au putut pune să se execute manuscrise prin *scriporia* mânăstireşti[541].

Noua activitate juridică

Să adăugăm că sub domnia lui Carol, apoi a fiilor săi, palatul a fost centrul unei noi activităţi juridice. Atunci este recopiată *legea salică* şi poate glosată, iar un călugăr scrie vestitul prolog întru slava francilor[542]. Este scrisă *Legea alamanilor* şi este completată cea a ripuarilor[543]. Pentru a face dreptate, prinţii sunt ajutaţi de *legis doctores*, expresie care se întâlneşte, pentru prima dată, într-un text franc[544].

Această activitate juridică poate fi pusă în legătură cu transformările pe care le cunoaşte Galia francă în domeniul dreptului. Într-adevăr, în această epocă, în întregul regat franc, sunt redactate formulare[545] care păstrează actele anterioare, ca şi cum, în aceste vremuri tulburi, nevoia de a păstra modele se făcea simţită. Consultând diplomele din secolul al VIII-lea, vedem că monahii sau clericii nu au uitat în întregime regulile dreptului roman. Chiar într-o regiune romanizată ca Flandra, actele de la Saint-Bertin dovedesc această influenţă. Se poate spune acelaşi lucru despre actele care provin de la Wissenmburg, Auxerre, Autun[546]. S-a presupus că cei care le-au redactat se refereau încă la *Romana auctoritas* pentru a da actelor mai multă forţă, fără să-i înţeleagă cu adevărat influenţa. Totuşi, se poate afirma că ei mai au câteva noţiuni pe care timpul nu le-a întunecat. Rezumatele *Breviarului lui Alaric*, făcute la începutul secolului al VII-lea, nu sunt numai compuse de clerici şi de călugări curioşi să copieze texte antice. Ei aveau în vedere aplicarea lor practică[547].

Dar, în acelaşi timp, se conturează o evoluţie la nord de Loara. În actele din 708, din 723, apar inovaţii care contrazic cutuma romană. Poate în legătură cu tulburările economice ale acestei epoci, actul de vânzare de tip clasic dispare treptat la mijlocul secolului al VIII-lea[548]. De asemenea, în Burgundia şi în Dauphiné, testamentul, care se menţi-

nuse, de bine de rău, în forma sa romană de la invazii, se transformă radical la mijlocul secolului al VIII-lea[549].

Călugării, profesori ai prinților franci. Influența mânăstirii Saint-Denis

Nici laicii și nici clericii nu puteau aduce la curtea francă o îmbogățire culturală. Renașterea vine de la elementul monastic. Pepin din Hersthal încurajase misiunea lui Willibrord, îl trimisese la Roma și, în 700, îl instalase la Echternach[550]. Discipolii călugărului anglo-saxon trebuiau să rămână credincioși fiului lui Pepin și să însemneze în calendarul lor, succesele dinastiei[551]. Carol a făcut pentru Bonifaciu ceea ce tatăl lui făcuse pentru Willibrord[552]. În plus, încrederea sa în viața monastică a fost atât de mare încât i-a însărcinat pe călugării de la Saint-Denis cu educația fiului său Pepin[553].

N-am putea insista prea mult asupra acestei hotărâri ale cărei urmări au fost importante. În primul rând, acționând astfel, Carol Martel rupea cu tradiția regilor merovingieni care-și încredințau odraslele unor preceptori[554], și, dimpotrivă, urma exemplul prinților anglo-saxoni care, din secolul al VII-lea, îi puneau pe călugări să le instruiască fiii[555]. Pe de altă parte, au fost stabilite legături strânse între Saint-Denis și curtea carolingiană. Deja această mânăstire avea privilegiul de a primi rămășițele pământești ale regilor și ale altor personaje importante[556]; Carol Martel a vrut să fie înmormântat aici. În 750, Pepin l-a trimis la Roma pe abatele de la Saint-Denis pentru a obține de la papă încuviințarea de a fi ales rege al francilor. În 754, la Saint-Denis, papa Ștefan II l-a uns pe Pepin și familia lui[557]. Pentru a-și marca recunoștința față de mânăstirea care îi făcuse atâtea servicii, Pepin a pus să se facă aici importante lucrări ale căror urme încă mai există[558]. Pe de altă parte, nu e oare drept să credem că acele cărți grecești pe care papa Paul I le-a trimis regelui francilor[559] au fost destinate, nu așa cum s-a spus „școlii palatului“, școală care de fapt nu exista[560], ci bibliotecii de la Saint-Denis? Într-adevăr, în acest lot de cărți, figurează opere atribuite lui Dionisie Areopagitul. Fără îndoială, credința că Areopagitul era același cu apostolul galilor, ale cărui moaște le păstra abația, se fixase deja[561].

Această donație se justifică, deoarece Saint-Denis era un centru de studii. Sigur, în secolul al IX-lea, Hincmar va aminti mizeria în care se afla mânăstirea în epoca lui Carol Martel și părăsirea bibliotecii de către călugării care aveau prea puțin respect pentru cărți[562]. Dar e posibil ca, sub domnia lui Pepin, situația să fi fost mai bună. Pelerinii care se întorceau de la Roma au adus piesele primului fond al colecției clasicilor cu care se mândrea abația[563]. În plus, *scriptorium*-ul de la Saint-Denis cunoaște din această epocă o primă activitate și se crede că acestuia i se poate atribui *Sacramentariul gelasian* miniat, despre

care am vorbit deja[564]. Pe de altă parte, e posibil ca şi cronica cunoscută sub numele de *Liber historiae francorum* să fi fost scrisă pe la 727-736 de un călugăr din mânăstire[565]. Autorul, dacă e să-i credem citatele, a făcut cunoştinţă cu opera lui Grigore din Tours şi chiar cu aceea a lui Isidor din Sevilla. Latina lui nu este încă de foarte bună calitate, dar este în progres. Se poate constata că, treizeci de ani mai târziu, călugării de la abaţia regală sunt maeştri ai formei[566]. De ce să nu vedem în notarii, care au transformat din fericire stilul zapiselor regale, pe călugării de la Saint-Denis?

Călugării din această mânăstire nu au fost singurii care au avut o influenţă bună asupra lui Pepin. După moartea lui Bonifaciu, Chrodegang, întemeietor al abaţiei de la Gorze, a ajuns sfetnicul regelui şi l-a convins să generalizeze în întreaga Galie cântul liturgic roman[567]. Aldaric, numit abate la Saint-Vaast (†768), era vestit pentru cunoştinţele lui de medicină[568]. Irlandezul Fergil, mai târziu episcop de Salzburg, a stat doi ani la curte, deoarece regele Pepin, ne spune *Vita* sa, „iubea ştiinţa lui literară şi talentul lui de predicator“[569]. În sfârşit, poate că Ambrosius Autpert, viitor abate la San Vicenzo din Volturno, a cărui erudiţie religioasă este uimitoare, şi-a petrecut tinereţea la curte[570].

Urmările reformei bisericeşti asupra studiilor

Dacă admitem că această curte a lui Pepin cel Scurt a fost un centru de cultură chiar modest, ar trebui să ne aşteptăm să-l vedem pe prinţ favorizând şcolile ecleziastice în timpul marilor concilii reformatoare pe care le-a convocat în calitate de majordom al Neustriei, la cererea lui Bonifaciu[571]. Or, niciodată nu se pune problema să fie obligaţi episcopii să-i instruiască pe preoţi sau să deschidă şcoli. Întreg efortul informatorilor s-a concentrat asupra regenerării morale a clerului, mai mult decât asupra formării sale intelectuale şi dogmatice. Ei au preferat mai întâi să restabilească ierarhia bisericească, să interzică clerului să practice magia, să meargă la vânătoare sau la război, şi să-şi ia nevastă sau concubină, înainte de a le cere clericilor să devină învăţaţi. Era de ajuns ca preoţii să cunoască *Crezul* şi *Tatăl nostru* şi ca episcopii să urmărească modul în care administrau sacramentele[572]. Primele hotărâri ale conciliilor privind organizarea de şcoli, înaintea celor ale lui Carol cel Mare, au fost promulgate la Neuching, în 772, la îndemnul lui Tassillon, ducele Bavariei[573].

Trebuie să notăm totuşi, o iniţiativă particulară care avea să-i permită clerului să-şi regăsească demnitatea morală şi intelectuală, redactarea regulii lui Chrodegang[574]. Episcopul de Metz îşi dăduse seama că, pentru a-i reda clerului secular interesul pentru activităţile religioase, trebuia ca acesta să aibă, după exemplul călugărilor, o regulă de viaţă. Chrodegang relua eforturile făcute înaintea lui[575]; la fel ca Augustin la Hippona, Caesarius la Arles, el a încercat să adapteze pentru

clericii săi o regulă monastică şi, evident, a ales *Regula* benedictină. Clericii din Metz trebuiau să trăiască în comun, să practice sărăcia, să respecte slujbele, să consacre câteva ore pe zi lecturii, mai ales în postul Paştelui (cap. XXXIV)[576]. Cărţile al căror studiu îl recomanda episcopul erau Sfânta Scriptură şi lucrările Părinţilor Bisericii[577]. În plus, Chrodegang a introdus la Metz cântul roman, a adus romani şi a trimis misiuni la Roma[578]. Faima bisericii din Metz a fost atât de mare încât un prieten al lui Alcuin, anglo-saxonul Sigulf, a preferat să se ducă să studieze în oraşul austrasian decât la Roma[579]. Totuşi, orice s-ar spune despre acest lucru, Chrodegang nu a prevăzut şcoli pentru tinerii clerici. Articolele regulii sale cu privire la aceştia nu au fost redactate decât în 816[580].

Reforma lui Chrodegang nu a fost adoptată imediat de episcopatul franc. Însă, sub domnia lui Pepin, ţinuta intelectuală a clerului contrastează cu ceea ce am constatat sub înaintaşul său. La Sinodul de la Gentilly (767), episcopii franci le pot ţine piept bizantinilor veniţi să discute despre dogma Treimii şi despre cultul Chipurilor[581]. Când, în anul următor, papa Ştefan III îi cere lui Pepin să trimită la Conciliul de la Roma „episcopi instruiţi şi versaţi în divinele scripturi şi în instituţiile sfintelor canoane“[582], el, ca ză zicem aşa, saluta cu respect reforma întreprinsă de regele franc.

Datorită acţiunii călugărilor şi prinţilor carolingieni, prima jumătate a secolului al VIII-lea nu a fost epoca „de barbarie şi sterilitate“ atât de des invocată[583]. Ne aflăm deja în „renaşterea carolingiană“.

Capitolul III

METODELE EDUCAȚIEI CREȘTINE ÎN SECOLELE AL VII-LEA ȘI AL VIII-LEA

Tocmai am studiat cum s-a organizat cultura creştină, în secolele al VII-lea şi al VIII-lea, în diferitele ţări din Occidentul barbar. Am amintit profesorii şi elevii, şcolile şi programele. Dar sarcina noastră nu s-a terminat. Nu putem vorbi despre educaţie fără să cunoaştem metodele folosite de profesori. Ce reprezintă copilul şi adolescentul pentru educatorii din această epocă? Care sunt tehnicile şcolare? În plus, nu răspundem scopului acestei lucrări rămânând între zidurile şcolii monastice sau episcopale. Învăţământul creştin se adresează tuturor oamenilor, clericilor ca şi laicilor. Trebuie să încercăm să cunoaştem în ce fel a făcut Biserica instruirea religioasă a poporului creştin.

I. Metodele pedagogice

Dificultatea cercetării

Acest titlu este poate prea ambiţios. Profesorii din secolele al VII-lea şi al VIII-lea nu sunt teoreticieni, iar educaţia creştină pe care au organizat-o este încă prea la început pentru ca ei să fi putut reflecta în tratate savante la modalitatea de a-i forma pe tineri. În absenţa manualelor de educaţie[1], trebuie, pe riscul cititorilor, să evidenţiem sporadic aluzii sau remarci, care adeseori nu sunt decât locuri comune tradiţionale. În plus, vocabularul folosit pentru a-l desemna pe copil la diferitele sale vârste este el însuşi incert. Scriitorii Antichităţii adoptaseră diviziunea tripartită a lui Hippocrate, destul de teoretică, dar comodă[2]. Copilul era până la şapte ani numit *infans*, de la şapte la paisprezece, *puer*, şi după aceea, *adolescens*. Grigore cel Mare reia această definiţie în două rânduri[3], Isidor din Sevilla şi Eugenius din Toledo[4] fac la fel. Însă Isidor remarcă deja faptul că Biblia foloseşte cuvântul *puer* pentru a-l desemna pe nou-născut sau pe adultul credincios lui Dumnezeu. Imprecizia vocabularului biblic explică poate incertitudinea

autorilor noştri. Astfel, Virgiliu Gramaticul, vorbind despre copilul mic, distinge *infans* şi *parvulus*[5]. Regula Sfântului Benedict, *Regula Magistrului* foloseşte pentru a desemna copiii mai mici de cinscisprezece ani, termenii *infans* şi *puer* şi *infantulus*[6]; Grigore din Tours aminteşte un *adolescens* mai mic de opt ani[7], în timp ce o inscripţie îi dă unui adolescent numele de *puerulus*[8]. Între şapte şi paisprezece ani, se vorbeşte în general de *infans, infantulus, iuventus, ephebus, parvulus, perparvulus, adolescens*[9]. În sfârşit, Alcuin însuşi, amintind o călătorie pe care a făcut-o pe la treizeci şi şase de ani scrie că atunci era un „adolescent"[10].

Severitatea faţă de copii

Acestea fiind spuse, să examinăm mai întâi cazul copilului, care nu a atins încă vârsta pubertăţii. Educaţia lui se face în mod normal în familie. Prin gura predicatorilor, Biserica aminteşte părinţilor răspunderea lor de educatori[11]: vai de tatăl care neglijează această îndatorire, el riscă să-i închidă fiului său împărăţia cerului[12]; el trebuie să-şi crească fiii cu severitate (*in disciplina et correctione*), aşa cum recomandă toate textele biblice[13]. Să-şi amintească de pedeapsa la care s-a expus marele preot Heli pentru că nu şi-a pedepsit fiii, căci copilul este păcătos din fire, o spun, după Augustin, Grigore cel Mare şi Isidor din Sevilla[14]. Hagiografilor, care vor să arate harurile speciale primite de sfântul a cărui istorie o scriu, le place să povestească toate faptele uşuratice pe care le comit tovarăşii acestuia. Astfel, tânărul Guthlac „nu imita lipsa de reţinere a copiilor, ciudatele trăncăneli ale femeilor, vanele poveşti ale poporului, vorbele prosteşti ale ţăranilor, bârfele frivole şi mincinoase ale comesenilor, feluritele ţipete a tot felul de păsări, cum se obişnuieşte la această vârstă" [15]. O bună educaţie necesită reprimarea tuturor tendinţelor rele; pentru Grigore cel Mare, scutecul care strânge picioarele şi braţele copilului este ca un simbol al disciplinei[16]. Această severitate, în întregime romană, a fost întărită de tradiţia germanică ce dădea tatălui şi unchiului putere deplină asupra copiilor. Aceştia puteau să fie nu numai bătuţi, vânduţi, ci chiar omorâţi de tată[17].

Se poate afirma desigur, că societatea romano-barbară este fără milă pentru copil. În clasele populare, soarta lui este adesea tragică. Venirea pe lume a unui copil este o grea povară pentru familie, astfel încât legiuitorii civili şi religioşi trebuie în permanenţă să reprime avortul şi infanticidul[18]. În Galia, în secolul al VII-lea, părinţii îşi lasă copiii să moară, deoarece le măreau taxele fiscale[19]. Ce de copii abandonaţi[20], vânduţi ca sclavi[21], exploataţi, dacă se nasc cu vreo monstruozitate aducătoare de câştig[22], ce de tineri cerşetori[23] în oraşe! Situaţia copiilor în această epocă şi, se poate spune, în întreg Evul Mediu, o aminteşte pe aceea pe care o cunosc încă multe ţări din Africa şi Asia.

Copilul călugăr

Pentru a scăpa de această soartă, exista un mijloc: intrarea într-o mânăstire. Copilul găsea aici cu ce să se hrănească şi să se îmbrace şi, ceea ce i se părea şi mai important, mijlocul de a obţine salvarea lui şi a părinţilor lui. Evident, nu se poate evalua numărul de copii care popula mânăstirile, dar, cu siguranţă, acesta trebuie să fi fost foarte mare. Părinţii îşi ofereau de bună voie fiul sau fiica de la o vârstă foarte fragedă. În general, aristocraţii o făceau pentru împlinirea unui jurământ: dacă un urmaş li se naşte după ani îndelungaţi de sterilitate[24], dacă un fiu scapă ca prin minune de la moarte[25], dacă lupta lor are un sfârşit fericit[26], ei îi mulţumesc cerului oferindu-şi copilul Domnului. Adesea, consimt să se despartă de fiul sau de fiica lor sub influenţa unui personaj important, un Columban bunăoară[27]. În aceste condiţii, găsim în mânăstiri copii de toate vârstele. În Irlanda, în Galia, în Italia, vedem chiar băieţi mici în mânăstirile de femei[28]. În Spania, în aşezămitele întemeiate de Fructuosus, părinţii care doresc să devină călugări îşi aduc cu ei copiii, însă sunt separaţi de aceştia. Totuşi, legiuitorul îngăduie ca acei copii care au încă o vârstă fragedă să poată, când vor, să se ducă să-şi vadă părinţii, pentru a nu crea nemulţumiri printre călugări[29]. Când copiii înţeleg regula, sunt admişi definitiv în mânăstire[30]. Să notăm că, în general, abaţii sau ctitorii au reacţionat împotriva acestei tendinţe care transforma mânăstirea în „nursery". Caesarius din Arles, şi toţi cei care i-au imitat regula, doresc ca, dacă este cu putinţă (*si potest fieri*), să nu se accepte copii înainte de şase sau şapte ani, deoarece abia la această vârstă ei pot învăţa să citească şi să dea ascultare[31]; Aurelian din Arles cere unsprezece sau doisprezece ani[32].

Ajuns călugăr de la această vârstă, copilul avea toate şansele să devină un creştin perfect, deoarece formaţia sa intelectuală şi morală nu suferea altă influenţă[33]. Pentru a-l pregăti pentru viaţa monastică, abatele îl încredinţa unui călugăr în vârstă, pe care regulile îl numesc fie *formarius*, fie *senior*, fie *decanus*[34]. Acesta, aşa cum o indică şi numele, era însărcinat cu educaţia a zece (*decem*) călugări. Rolul lui era mai degrabă cel al unui pedagog de internat decât al unui profesor. El trebuia să-i înveţe regula[35], să-i supravegheze zi şi noapte, să-i împiedice să întâlnească un alt grup[36]. Evident, el răspundea în faţa abatelui, iar acesta îi dădea sfaturile cerute.

Călugării descoperă copilul

Contrar tradiţiilor educative pe care le-am amintit mai sus, educatorului i se recomandă moderaţie şi discreţie în raporturile sale cu copiii[37]. Strigătele sunt fără valoare, căci autoritatea vine din exemplu mai mult decât din discursuri[38]. Sfântul Benedict a insistat în mod deosebit pe virtutea venită din *discretio*. Fără îndoială, pentru copiii incapabili

să înțeleagă pedepsele morale, este necesară disciplina biciului, cel puțin când sunt mai mici de cinscisprezece ani. Dar și în acest caz, Benedict recomandă pedepsirea cu blândețe[39]. El consacră un capitol atitudinii moderate pe care trebuie s-o aibă călugării față de cei mai mici de cincisprezece ani[40]. Toți legiuitorii care s-au inspirat din *Regula* benedictină au reținut sfaturile ctitorului; termenul *discretio*, expresia *ne quid nimis* („nimic prea mult“) revin adesea sub pana lor. Un vestit benedictin, Paulus Diaconul, scriind un comentariu la *Regulă*, interpretează fidel spiritul lui Benedict, când spune că loviturile fac mai mult rău decât bine[41] și că trebuie pedepsit profesorul brutal[42]. El vrea, pe de altă parte, să nu fie prea aspre condițiile materiale în care trăiește copilul: îmbrăcăminte confortabilă, hrană din plin, încălzire în timpul iernii. Prevede chiar o oră de recreere pe zi și cere ca abații să-i răsplătească pe călugărașii cei mai cuminți dându-le dulciuri la cină[43]. Iată, se va crede, tabloul unei mânăstiri ideale făcut de un călugăr umanist. Totuși, între secolul al VI-lea și al VII-lea, găsim în toate regulile aceeași dorință de a nu cere prea mult de la copii, nici în ceea ce privește postul, nici la muncă[44].

Au redescoperit oare călugării natura copilului și toate comorile ei? Să spunem mai degrabă că au urmat învățăturile lui Iisus și nu tradiția romană[45]. Benedict, în *Regula* sa, îl reabilitează pe copil. El crede că judecata lui trebuie respectată, „pentru că Samuel și David, din copilărie, i-au judecat pe cei Bătrâni“[46]. El îi admite pe tinerii călugări în sfat, „deoarece adesea Domnul îi arată unuia mai tânăr ce e mai bine de făcut“[47]. Să observăm în această privință că un copil este adesea văzut drept interpret al gândirii lui Dumnezeu[48]. În *Legea Frisonilor* un copil este cel care trage la sorți, în diverse texte hagiografice intervenția unui copil este considerată un semn de la Dumnezeu[49]. Cea dintâi calitate a copilului este deci nevinovăția lui.

După Benedict, doi călugări vestiți, Columban și Beda, formulează astfel, în aceiași termeni, cele patru calități ale copilului: „Nu ține mânie, nu e răzbunător, nu-l desfată frumusețea femeilor, spune ce gândește“[50]. Beda este unul dintre rarii autori care, în secolul al VIII-lea, pledează în favoarea copilului. Trebuind să comenteze proverbul lui Solomon *Stultitia colligata est in corde pueri* („Prostia e prinsă in inima copilului“), el explică: *pueri* nu înseamnă copil, ci orice spirit tânăr, deoarece „cunoaștem mulți copii dotați cu înțelepciune“[51]. În altă parte, el constată că una dintre calitățile copilăriei este docilitatea față de învățătura profesorilor: „Ei nu-i contrazic pe profesori, nu le opun raționamente și discursuri, ci primesc cu încredere ce îi învață“[52].

Se pare că problema nevinovăției copilului este o temă dezbătută și în mediile monastice insulare. Un text irlandez de la sfârșitul secolului al VII-lea tratează despre *vera innocentia* („adevărata nevinovăție“) și adună citate scripturistice și patristice pentru a înfățișa diferitele

teme prezentate[53]. În Anglia, unii credeau că era inutil să țină slujbele pentru copiii morți înainte de șapte ani și împotriva acestei opinii neo-pelagiene *Penitențialul lui Theodor* a trebuit să reacționeze cu violență[54].

Aceste câteva indicații dovedesc îndeajuns că viața monastică a permis să se regăsească o valoare prea mult timp neapreciată. În întregul Ev Mediu, o seamă de călugări s-au ridicat împotriva brutalității profesorilor și a disprețuirii naturii infantile. Această atitudine nouă ar merita un studiu general care ar permite să se revizuiască opiniile curente despre pedagogia medievală[55].

Severitatea față de adolescent

Când este vorba de adolescenți, legiuitorul monastic e mai sever și neîncrederea lui o întâlnește pe cea a educatorilor[56]. Într-adevăr, toți cred că trebuie să-l pună pe tânăr în gardă împotriva dorințelor sexuale care se trezesc în el. Călugării, ca și clericii, consideră trupul un dușman ce trebuie combătut și învins. Frumusețea fizică nu contează, simțurile pun sufletul în primejdie. Bonifaciu, vrând să-l consoleze pe unul dintre prietenii săi care a orbit, face un „elogiu al orbirii" în termenii următori: „Ce sunt ochii trupului nostru decât adevărate ferestre ale păcatului, prin care privim răul și pe cei care-l făptuiesc, și, ceea ce e cu mult mai rău, lăsăm să intre în noi murdăriile pe care le privim și pe care le râvnim?"[57]. Atingerea poate duce la impuritate, astfel încât Nizier din Lyon nu lua în brațe un copil decât apărat de o haină protectoare[58]. Unirea trupească, chiar dacă e sfințită de sacramentul căsătoriei, este considerată impură. Se interzicea săvârșirea actului conjugal în postul Paștelui, în ajunul sărbătorilor și duminica[59]; Grigore din Tours îi pune în gardă pe soții care nu respectă această regulă, amintindu-le că astfel riscă să dea naștere unor paralitici, unor epileptici și unor leproși[60]. Trebuie deci, din adolescență, să-ți dresezi trupul, să înăbuși în el „flăcările fervoarei juvenile printr-o foarte severă disciplină"[61]. Hagiografii nu omit să arate cum prin voință, eroii lor au ajuns la starea castității perfecte[62]. Fetele trebuie să prefere starea de feciorie celei de soție sau de mamă, stări pentru care moraliștilor le place să zugrăvească toate servituțile[63].

În mânăstiri, învățarea castității este făcută cu rigoare. Băile, care, pentru legiuitori, simbolizează cultul trupului, sunt interzise, cu excepția bolnavilor[64]. În dormitor, paturile tinerilor trebuie separate unele de altele prin cele ale călugărilor mai în vârstă[65], iar o lampă trebuie să ardă toată noaptea[66]. Legiuitorii monastici se tem mai ales de ceea ce un text irlandez numește cu pudoare „jocurile de copii", iar ritualurile de penitență insulare precizează pedepsele prevăzute împotriva tinerilor vinovați de relații homosexuale[67]. Sunt de temut de asemenea prieteniile necurate pe care un bătrân le poate avea pentru cineva mai tânăr și sunt reprimate cu asprime[68]. Când adolescentul a făcut

dovada că se poate lipsi de supraveghere permanentă şi că nu mai are nevoie de un profesor, e de dorit ca abatele să-l încredinţeze unui bătrân care, deşi îi lasă mai multă libertate de mişcare, este răspunzător de educaţia lui[69].

Jertfa şi libertatea copilului

Dar dacă s-a dovedit că tânărul călugăr nu poate suporta Regula, şi mai ales castitatea care-i este impusă, poate să părăsească mânăstirea şi să se căsătorească? Răspunsul diferă după caz[70]. Dacă acesta a fost oferit încă din fragedă copilărie mânăstirii, la vârsta când nu avea posibilitatea să accepte personal acest angajament[71], el poate, după unii legiuitori, fie să-şi înnoiască în deplină cunoştinţă acest act, fie să părăsească mânăstirea. Libertatea de alegere a călugărului este atunci respectată[72]. Dar această tendinţă liberală pare abandonată în secolul al VIII-lea. Grigore II, răspunzându-i lui Bonifaciu care-i ceruse părerea despre această problemă, scrie: „E un lucru nelegiuit ca acei copii care au fost oferiţi lui Dumnezeu de părinţii lor să se dedea liber plăcerii"[73]. Aceasta este deja poziţia adoptată de canoniştii spanioli şi unele concilii merovingiene[74]. Dar prin aceasta problema libertăţii de alegere a jertfelor nu este reglementată şi, în perioada carolingiană, au izbucnit certuri cu privire la acest subiect[75].

Educaţia fetelor

Legiuitorii par mai puţin severi în ce priveşte jertfa fetelor[76]. Aceasta este o excepţie, deoarece am putut examina nediferenţiat felul în care este educat băiatul şi fata. Într-adevăr, textele citate nu fac nici o deosebire şi o regulă masculină poate să se aplice perfect educaţiei monahiilor. Femeia perfectă este cea care dobândeşte calităţile masculine şi depăşeşte slăbiciunea care, dacă e să credem etimologia cuvântului *mulier*, îi caracterizează sexul[77]. Femeile astfel „virilizate" pot fi puse în fruntea mânăstirilor mixte. O Hild în Anglia, o Gertrude în Galia, au calităţi demne de abaţi. Ca şi bărbaţii, femeile au dobândit o cultură literară. Am semnalat câteva exemple de femei cultivate în viaţa seculară sau în afara ei[78]. Abatisele din Arles şi Poitiers, corespondentele lui Aldhelm şi Bonifaciu, au primit o instruire masculină[79].

Femeile au jucat un rol activ în societatea barbară, au îndeplinit sarcini politice – să ne amintim de Brunehaut, Fredegunda sau Theodelinda –, au contribuit la convertirea prinţilor şi a popoarelor pe care le-au condus. Dar cronicarii care le aduc adesea în scenă nu fac niciodată aluzie la ceea ce face farmecul feminin. Singurul scriitor care l-a simţit şi l-a exprimat este italicul Fortunatus, care poate fi considerat un precursor al literaturii curtene[80]. Dar el nu a făcut şcoală.

În această epocă aspră, nu e loc pentru expresia literară a sentimentelor de dragoste.

În încheiere, să ne întrebăm dacă oamenii din secolul al VIII-lea aveau o idee exactă despre formarea omului și mai ales a laicului. În absența tratatelor teoretice, putem oare s-o știm indirect? Din păcate, nu. *Viețile* sfinților pe care le avem nu ne sunt de nici un folos, deoarece copilul și tânărul încep să intereseze hagiografia doar din momentul în care se opun, prin caracterul și felul lor de viață, restului contemporanilor lor. Câțiva bărbați și femei căsătoriți apar sporadic în *Vitae*, dar ei înșiși sunt ieșiți din comun, deoarece duc o viață de monahi. Din personalitatea laicului nu cunoaștem decât aspectul războinic. În secolele al VI-lea și al VII-lea, laicul putea, datorită culturii sale literare, să-și exprime idealul de viață, această *dulcedo* dragă lui Fortunatus[81]. În secolul al VIII-lea, nu mai poate fi vorba despre aceasta. Sentimentul religios, chiar ascetic, este singurul pe care-l întâlnim. Trebuie să așteptăm renașterea carolingiană pentru a regăsi exprimarea literară a idealului de viață al laicilor.

II. Tehnicile școlare

A. Învățământul elementar

Școala și mobilierul ei

Să spunem din capul locului că nu avem nici un tratat teoretic, nici un manual de școală, nici un caiet de școlar, nici o reprezentare iconografică a școlii. Sala de clasă nici măcar nu are nume exact. Termenul *auditorium* a dispărut la începutul secolului al VI-lea[82] și nimic nu l-a înlocuit încă, decât cuvântul *scola* care, în epocă, are mai multe sensuri[83]. E posibil ca școala să se găsească inclusă în ansamblul monastic sau episcopal. Problema unei școli externe care ar primi copiii din viața seculară nu se pune încă[84]. Sala rezervată școlii trebuie să fi fost încă foarte mică, la scara clădirilor care o înconjurau[85]. În abațiile în care călugării sunt mai numeroși, e posibil să existe o clasă pentru fiecare „decadă"[86].

Suntem puțin mai bine informați asupra materialului școlar. La fel ca tânărul roman, elevul trebuie să aibă tăblițe și un stil de scris. Aceste tăblițe din lemn sau din os sunt acoperite cu ceară[87] și, uneori în exterior, cu aramă[88]. Ele reprezintă instrumentul indispensabil elevului[89] ca și cărturarului, deoarece permit să se scrie în ciornă orice predică, vieți ale sfinților și alte lucrări literare[90]. Asemenea țăranului care trage brazdele cu plugul, cărturarul trece stilul pe tăbliță[91]. Stilul (*graphium*) este din fier, din os sau din argint[92].

Pentru a se exersa să scrie și, mai ales, pentru a face o ciornă, elev și profesor puteau folosi, de asemenea, papirusul (*carta*). Acest mate-

rial, care era încă folosit pentru redactarea actelor și a scrisorilor[93], poate că își găsește loc și în școală.

Când nu poate fi găsit, este înlocuit cu scoarță de copac. Astfel, tânărul Liudger, nerăbdător să învețe literele se distra „jucându-se de-a școala“ adunând scoarță și făcând cărticele pe care desena litere[94].

Cărți din papirus circulau încă și ni s-au păstrat câteva fragmente[95]. Dar pe măsură ce cărțile se răresc și, drept urmare, sunt împrumutate de nenumărate ori pentru a fi copiate, se preferă folosirea pergamentului (*membrana*). Deja la începutul secolului al VI-lea, Caesarius din Arles punea să fie copiat pe pergament textul predicilor sale înainte de a-l face să circule[96]. Pergamentul avea un alt avantaj, putea fi folosit de mai multe ori. Am avut ocazia să amintim aceste palimpseste pe care le făceau scribii, nu ca să elimine un text sau altul socotit puțin interesant, ci pentru a recupera un pergament costisitor[97]. Fără să putem evalua prețul pergamentului, putem spune că acesta reprezenta o mare cheltuială pentru cel care scria; mai mulți s-au plâns de acest lucru[98], alții doreau să primească în dar asemenea pergamente[99]. Pe pergament se scrie cu o pană de pasăre, și nu ca în Antichitate, cu condei de trestie[100]. Dar uneori, se folosește și stilul[101].

Pentru a proteja cărțile, posesorii lor le leagă după o metodă venită din Orient, dar care nu este încă generalizată[102]. Cărțile se păstrau în cufere (*arca*), ușor de transportat[103], mai rar în dualpuri[104]. În mânăstiri, cărțile erau încredințate unui bibliotecar care le dădea cu împrumut și le lua înapoi la ore fixe. Când erau folosite, acestea trebuiau să se afle pe pupitre. Sfântul Eligius, cum spune biograful său, avea un pupitru fixat pe un ax, strămoșul bibliotecii noastre turnante, care îngăduia să se cerceteze ușor în mai multe lucrări[105].

Lectura

Să ne întoarcem la sala de clasă și să ne închipuim copiii pe punctul de a învăța să citească și să scrie. Prima etapă a cititului este totdeauna alfabetul, pe care textele noastre îl desemnează prin *elementa, notae litterarum* sau, mai simplu, *litterae*[106]. Copilul copia literele pe tăbliță. Hagiografia Sfântului Leobinus (Lubin) ne spune că băiatul, neavând încă nici tăbliță nici pergament, își grava literele pe centura sa din aramă[107].

După ce învăța literele, copilul ajungea la silabe, apoi la cuvinte. Tehnica antică este încă folosită în Anglia. Beda, povestindu-ne cum a vindecat episcopul de Hexham un mut, ne face să asistăm la o adevărată lecție de citire: „Spune A, mutul spune A, spune B, el spune B, și astfel răspundea episcopului spunând numele fiecărei litere, apoi episcopul a continuat cerându-i să citească silabele și cuvintele“[108]. Beda, la începutul lucrării sale *De arte metrica*, studiază literele vocale, consoane, semivocale, silabele[109]. Folosirea silabarului este adesea lăsată de-o parte. E de ajuns învățarea alfabetului, apoi se trece la citire.

Galului Samson, după ce învățase într-o zi literele, îi ia o săptămână pentru a le plasa în cuvinte[110]. Uneori, copilul nu are nici silabar nici abecedar și învață să citească plecând de la cuvinte. Este cazul sclavului Brachio despre care ne vorbește Grigore din Tours. Dorind să învețe să citească pentru a se putea ruga împreună cu călugării, el copiază pe un caiet caracterele pe care le vedea desenate sub portretele Apostolilor și ale Sfinților, apoi cere să i se explice numele acestor litere. Astfel, „el a citit și a scris înainte de a cunoaște alfabetul"[111]. Longobardul Wulfilaic, care învățase și el să scrie singur, mărturisește că nici el nu știa „ordinea literelor"[112]. Nu mai avem de-a face cu metoda romană, dar aici nu este vorba de o metodă generală. Copilul învață să regăsească literele în cuvinte, dar pleacă totuși de la litere[113].

Scrierea

Pentru a reține literele, elevul scrie. Profesorul trasează caracterele pe un model pe care trebuie să-l urmeze copilul[114]. Uneori, ca și în școlile romane, copilul are la dispoziție o tăbliță pe care sunt gravate literele ce trebuie să le deseneze. Un glosar numește acest instrument *productalis*[115]. E posibil ca mai întâi copilul să învețe să scrie în cursive, ca în epoca romană[116]. Apoi, cum se întâmpla adesea, el făcea un stagiu în *scriptorium*, unde profesorul îl învăța scrierile în uz[117].

Studierea Psaltirii

De îndată ce elevul cunoaște literele, i se pune în mână, fără o altă tranziție, prima carte, Psaltirea. Această metodă, care vine din tradițiile monastice, s-a generalizat pentru toți, atât în școli, cât și în învățământul privat[118]. A ști să citești înseamnă a cunoaște Psaltirea. Profesorul pune să se copieze versete pe tăblițe, iar elevul trebuie să le învețe pe dinafară, așa cum, în zilele noastre încă, tinerii musulmani învață să citească și să scrie folosind suratele Coranului. Această tehnică avea un triplu avantaj. Elevul învăța să citească, să scrie și se iniția în textul sacru. Psaltirea înlocuia, așadar, perceptele morale din *Distica Catonis* care erau puse odinioară în mâna tânărului roman[119]. Întreaga viață, copilul putea să-și amintească Psaltirea. Nu ne miră să găsim citate din Psaltire pe bucăți de țiglă, în fruntea diplomelor regale sau pe marginea manuscriselor[120].

Laicul se mulțumea cu siguranță, să știe câțiva Psalmi, atâta cât să învețe să citească și să scrie. Dimpotrivă, călugărul și clericul trebuiau să-i învețe în ordine, de la 1 la 150[121]. Acest studiu era greu și îndelungat. Unor copii puțin dotați le lua doi, trei ani[122]. Altora, de la șase luni la un an, dar această rapiditate este considerată în general miraculoasă[123]. *Regula Magistrului* le impune călugărilor care nu sunt *psalterati* și care călătoresc să ia cu ei tăblițe acoperite cu Psalmi și, când ajung la locul de popas, să-și exerseze memoria, singuri sau cu ajutorul unui frate[124].

Învățământul mutual

Pentru a ușura acest studiu, tinerii călugări se ajută între ei: „În fiecare decadă să citească și să asculte împreună, să-i învețe pe cei ce nu știu, unii după alții, literele și Psalmii“, spune *Regula Magistri*[125]. Acesta este un exemplu de învățământ mutual, practică pe care Evul Mediu a cunoscut-o bine în continuare[126]. Însă profesorul, ca și în epoca romană, nu predă decât unui singur elev deodată. El dictează fiecărui copil Psalmii pe care trebuie să-i scrie, de unde numele său, *dictator*; apoi îl ascultă citind textul[127].

Rolul memoriei

Pentru a reține mai bine Psalmii, copiii îi învață cu glas tare. *Vita Maglorii* (secolul al IX-lea) aduce în scenă mici călugări care cer voie să se ducă pe malul celălalt pentru a putea repeta cu glas tare și să nu-i deranjeze pe cei mai mari decât ei, care dorm[128]. Memoria se exersează chiar în timpul somnului. Tânăra Rusticula, care, chiar când doarme pe genunchii învățătoarei sale, reține versetele pe care aceasta continuă să le citească, practică fără să știe hipnopedia[129]. Memoria unor călugări pare remarcabilă. Achivus, abate la Agaune, reținea tot ce citea, astfel încât cunoștea aproape toate cărțile Bibliei[130]. Cassiodor cita călugărilor săi exemplul unui orb care, de asemenea, ajunsese să cunoască toate textele sacre[131]. Citind literatura acestei epoci, constatăm că citatele scripturistice vin în mod firesc sub pana scriitorului. La capitolul memorie, oamenii din secolele al VII-lea și al VIII-lea nu au pentru ce să-i invidieze pe cei din Antichitate.

Să remarcăm totuși că meritul lor e mai mare. Într-adevăr, în afara clasei, cititul cu glas tare este din ce în ce mai puțin folosit. Am spus deja, în mânăstire s-a impus lectura personală și în tăcere[132]. În timp ce vocea lectorului nu se mai aude și buzele se mișcă în tăcere, *lectio* pătrunde mai ușor mintea[133]. Acum se obișnuiește să citești singur, uneori în mers[134]. Într-o scrisoare către Daniel din Winchester, Bonifaciu cere un manuscris redactat cu caractere destul de groase, deoarece vederea lui slăbită nu mai poate distinge scrierile mărunte[135]. Clericul medieval se deosebește chiar și în această privință de cărturarul antic.

Cântul și calculul

În afara cititului și scrisului, învățământul elementar cuprinde cântul și calculul, așa cum am spus în legătură cu școlile prezbiteriale[136]. *Cantor*-ul trebuia să se mulțumească să învețe notele și cum să-și aranjeze glasul fără să-i facă pe elevi să intre în labirintul teoriei muzicale. *Vita Praeiecti* precizează că profesorul indica de mai multe ori melodiile pe care copiii le repetau după aceea[137]. Când calculul era

predat în şcolile mici, era făcut sub aspectul său cel mai elementar şi practic. Copilul putea, precum Sfântul Samson, să facă exerciţii cu jetoane[138], apoi să înveţe, la fel ca micii romani, computul digital[139]. Beda a expus această metodă în *De temporum ratione* („Despre calcularea timpului"), el dă în plus reţete pentru ca orice călugăr să poată calcula repede ciclurile lunare şi solare, folosind articulaţia degetelor[140]. Se poate ca elevii să fi fost şi ei puşi să rezolve mici probleme de aritmetică, asemenea acelora care ne-au fost păstrate sub numele lui Beda şi Alcuin[141]. Dar aceste ghicitori aritmetice se adresează, fără îndoială, unor copii mai instruiţi, deoarece ele pot fi clasate mai degrabă în genul literar al enigmei decât în studiul calculului.

Examenele

Înainte de a părăsi învăţământul elementar, să amintim examenele care controlau progresele făcute de elevi. Copilul îşi putea recita în scris lecţia[142]. El recita totodată oral, în faţa abatelui sau a episcopului, atunci când acesta din urmă îşi făcea turul prin dioceză[143]. Comentând *Regula Sfântului Benedict*, Paulus Diaconul prevede un examen cu ocazia trecerii unui oaspete deosebit de instruit. Stareţul desemnează copilul şi îl trimite să discute cu oaspetele „despre gramatică, cânt, comput sau despre oricare altă disciplină". Stareţul asistă de departe la discuţie, pentru a urmări dacă acel copil răspunde corect examinatorului. O dată plecat oaspetele, el reia cu tânărul călugăr problemele pe care nu le-a ştiut[144]. Evident, acesta era idealul către care trebuiau să tindă toţi profesorii. Paulus Diaconul, cum am spus, schiţează tabloul a ceea ce trebuie să fie o adevărată mânăstire benedictină. Ne e greu să judecăm rezultatele învăţământului elementar. A şti să citeşti, să scrii, să cânţi, ba chiar să socoteşti trebuia să ceară un mare efort şi mulţi clerici şi călugări cu siguranţă nu depăşeau acest nivel.

B. Învăţământul „secundar" şi „superior"

Studierea latinei

Între învăţământul elementar şi ceea ce am putea numi învăţământ secundar nu există o distincţie atât de clară ca în timpul şcolii romane. Acelaşi profesor putea, o dată terminat studiul Psaltirii, să ceară copilului să-şi continue studiile. În primul rând, îl învăţa latina. Într-adevăr, e limpede că a şti să citeşti, a cunoaşte Psaltirea pe dinafară şi a rosti slujba era posibil şi fără ca pentru aceasta să înţelegi latina. Când tânărul Grigore, viitor abate de Utrecht, a fost invitat de Bonifaciu să citească un text sacru, apoi să-i explice conţinutul în limba sa proprie, a mărturisit să nu e în stare s-o facă[145]. Textul rămâne literă moartă pentru cel care nu capătă decât învăţământul elementar. Un anglo-saxon, un franc şi, în acelaşi timp, un italic şi un spaniol, cel puţin începând

din secolul al VI-lea[146], trebuie să învețe mecanismele și regulile acestei limbi, care le-a devenit străină. Deoarece chiar într-un ținut roman dialectul vorbit a devenit foarte diferit de latină.

Gramatica

Pentru a studia gramatica, profesorul folosește manualele pe care le cunoșteau deja secolele al V-lea și al VI-lea, începând cu *Ars minor* a lui Donatus, dar el caută să-l facă mai ușor de folosit simplificându-l. O lucrare atribuită lui Beda, care trebuie să fi fost întrebuințată în școlile episcopale și monastice, *Cunabula gramaticae artis* („Originile artei gramaticii") arată ca o revizuire a lui Donatus. Forma sa dialogată și simplitatea sunt suficiente pentru a indica faptul că este destinată începătorilor[147]. Profesori anglo-saxoni au compus, așa cum am văzut[148], tratate inspirate din manualele clasice de gramatică, vechi sau moderne, și care sunt adevărate *Epitomae*, pentru a relua titlul tratatului lui Virgiliu Gramaticul.

Învăța oare elevul pe dinafară aceste lucrări? Nu știm. Cel puțin trebuia să copieze pasaje și să aibă astfel extrase ale extraselor, așa cum dovedește un manuscris realizat la Bobbio, *Glosa de partibus orationis* („Glosa la părțile discursului"), compilație din diverși gramatici prezentată fără nici o ordine logică[149]. Un alt manuscris italic, scris într-o cursivă înrudită ca aceea a diplomelor, poate fi considerat chiar un fragment din caietul unui elev[150].

Glosarele

În același timp în care-i preda elevului teoria celor opt părți ale discursului, profesorul trebuia să-l învețe vocabularul latin. Nu știm dacă folosea manuale bilingve care dădeau sub formă de discuție vie esența vocabularului uzual. Școlarii romani care învățau greaca folosiseră asemenea manuale[151]; Aelfric a compus, pentru tinerii anglo-saxoni din secolul al X-lea, *Discuții* care au avut mare succes[152]. În secolele al VII-lea și al VIII-lea, nu avem nici o urmă a acestui soi de lucrări. Totuși, au putut fi apropiate de Discuții *Hesperica Famina* („Ziceri hisperice") care descriu scene din viața cotidiană și, în special, din viața școlară[153]. Dar aceste scrieri ciudate nu au putut avea succes decât în centrele în care stilul hisperic era la mare cinste, lucru care, din fericire pentru viitorul culturii, se cantona în țările celtice și în Wessex.

Elevii puteau învăța vocabularul mai mult din glosare. Aceste lucrări sunt de două feluri. Unele dau cuvintele latine și corespondentul lor în limba vulgară, altele explică termeni latini rar folosiți printr-o parafrază destul de simplă[154]. Citirea glosarelor ne îngăduie să judecăm nivelul cunoștințelor în centrele în care au fost compuse. În glosarul lui Epinal care provine din Northumbria, găsim definiția unor

termeni precum *ariopagus* („areopag") = *nomen curiae* (numele sfatului"); *bibliopola* („librar") = *qui codices vendit* („care vinde cărți"); *filologoys* („filologici") = *orationis vel verbi* („cu referire la discurs sau la cuvânt"); *platonis ideas* („ideile platonice") = *id est species* („adică aparențe"); etc.[155]; cel de la Cambridge, care trebuie să fi fost folosit la Canterbury, explică *peripitegi* și *Epicurei* (*genus philosophorum*), *epifati* : *laici* etc.[156].

Glosarele le puteau permite cărturarilor, care voiau să-și îmbogățească proza cu cuvinte rare și obscure, să găsească ușor ceea ce căutau: se preferau *peccamen* lui *peccatum*, *molossus* lui *canis* etc. Aldhelm și cei cărora le plăcea să aibă un stil afectat aveau astfel un instrument comod. Pentru elevii de la Yarrow, Beda a compus o lucrare care era în același timp glosar, tratat de ortografie și de gramatică. Într-adevăr, acest *De orthographia* dă explicația unor cuvinte în ordine alfabetică, genul numelor și timpurile de bază ale verbelor, etimologia și variantele ortografice[157]. Suntem departe de lucrarea savantă a lui Cassiodor despre ortografie[158]. În plus, Beda citează câteva cuvinte grecești și le dă traducerea latină. Cu siguranță, prin glosare de acest fel clericii și călugării au putut cunoaște, într-o epocă în care greaca nu mai era învățată în școli, termenii grecești cu care-și îmbogățeau scrierile.

Prozodia: metode empirice

Deși a dobândit un vocabular de bază și știe să construiască mici fraze latinești, elevul este totuși incapabil să citească textele. Pentru a deveni *lector*, trebuie să știe accentele și pauzele, adică să învețe prozodia[159]. Acest studiu, care era cu siguranță foarte lung, îi era ușurat de exercițiile poetice pe care le făcea și care înlocuiau studiul retoricii. Cel care știa să recite, apoi să construiască un poem, era capabil să citească și să înțeleagă proza. Pentru a-i ajuta pe elevi, Beda a scris un tratat, *De arte metrica*, ce prezintă diferitele reguli de prozodie și metrică[160], așa cum erau ele predate de cei mai vechi gramatici. Dar ca profesor care se îngrijea să ușureze munca monahilor dotați, el le arată celor care nu știu încă să recunoască silabele scurte și lungi că primele silabe ale hexametrilor sunt totdeauna lungi[161]. De asemenea, Aldhelm dă în tratatul să *De metris* o lungă listă de cuvinte și accentuarea lor[162]. Prin această metodă empirică, elevul putea ști cum să pună accentele înainte de a cunoaște regulile expuse în mauale.

El putea ajunge la acest lucru și prin practicarea cântului. M. Roger a avut dreptate să spună că studierea prozodiei era indispensabilă pentru buna executare a cântecelor bisericești[163], dar nu s-ar putea spune în același timp că îndelungatele momente petrecute în biserică îi permiteau tânărului să-și obișnuiască urechea cu accentuarea latină. De altfel, e posibil ca, în micile centre școlare, cantorul să fie cel care dă primele noțiuni de prozodie[164].

Necunoaşterea clasicilor

În şcoala antică, cea de-a doua sarcină a gramaticului era să explice autorii vechi. În şcoala monastică şi episcopală, nici nu se pune problema. Dacă elevii au putut gusta versuri ale poeţilor păgâni, au făcut-o prin intermediul gramaticilor şi al glosatorilor. Ei nu pleacă de la textul de explicat, ci de la tratatul de gramatică şi doar prin acesta îi descoperă pe clasici[165]. E posibil ca unele exemple să le stârnească dorinţa de a citi întreaga operă şi să se ducă să o caute în bibliotecă. Biografia lui Alcuin ne spune că băiatul prefera citirea lui Vergiliu celei a Psaltirii[166]. Dar să nu ne facem iluzii cu privire la importanţa autorilor literari în bibliotecile din această epocă. Dacă Aldhelm, Beda, Bonifaciu sau chiar profesorii italici şi spanioli îi pot cita pe Vergiliu, Pliniu sau Seneca, ei au recurs cu siguranţă la antologiile şi florilegiile care erau manuale şcolare şi care, de aceea, nici nu au fost păstrate[167]. Pare riscant să reconstituim biblioteca unui scriitor plecând de la *loci citati* puşi în evidenţă de opera sa[168].

Ar fi mai sigur să consultăm, în lipsa cataloagelor pe care nu le avem, lista manuscriselor ieşite din *scriptoria* sau cumpărate[169] de episcopi sau abaţi[170]. Sigur, nu avem decât foarte puţine manuscrise carolingiene, însă cele care ne-au parvenit se referă mai degrabă la lucrări pedagogice decât la opere clasice. Totuşi n-ar trebui să credem că toţi *codices* din bibliotecile bisericeşti au fost folosiţi de profesor. Când abatele de la Saint-Wandrille cumpără *Istoria goţilor* a lui Iordanes, *Istoria lui Apollonius din Tyr* şi pe cea a lui *Alexandru* nu trebuia să dea drept destinaţie pentru aceste lucrări biblioteca elevilor săi[171]. Tratatele de medicină pe care le găsim la Fleury sau în alte părţi erau cu siguranţă rezervate călugărilor medici care conduceau infirmeria[172]. Se poate presupune că deja biblioteca şcolară se deosebea de biblioteca generală, pe care o frecventau doar clericii şi călugării cărturari.

În şcolile din secolele al VII-lea şi al VIII-lea, textele au mai puţină importanţă decât învăţătura profesorului. Această învăţătură este, nu ne îndoim, orală. Beda, profesorul prin excelenţă, o spune în mai multe rânduri[173]. Tratatele pe care le redactează sunt rodul cursurilor lui, de care vrea să-i facă să beneficieze pe cei mai buni elevi ai săi[174]. Scopul studiilor gramaticale şi ştiinţifice nu este, ca în şcoala antică, de a mobila, prin studiul textelor, spiritul elevilor cu citate şi cu referinţe şi de a face din ei nişte erudiţi, ci de a le da mijloacele de a avea acces la nivelul superior de învăţământ, la explicarea unei *divina pagina*[175].

Manuale pentru învăţarea Scripturii

Ce ştim despre metodele de învăţare exegetică în şcolile din această epocă? Puţine lucruri, ca să spunem drept. Şi în această problemă să ne ferim să judecăm acest învăţământ referindu-ne doar la lista lucrărilor

cuprinse în biblioteci. Considerăm că, în acestea, Părinţii Bisericii. Ieronim, Ambrozie, Augustin, Grigore, chiar Origene[176], sunt bine reprezentaţi. Ei sunt, cum spune Bonifaciu, profesorii celor care citesc cuvântul sfânt[177]. Dar comentariile biblice e limpede că nu sunt puse în mâna elevilor. Unele par atât de puţin adaptate, încât Acca din Hexham îi cere lui Beda un *Comentariu al Sfântului Luca* mai accesibil pentru cititorii medii decât savanta lucrare a lui Ambrozie[178]. Profesorul de la Yarrow compune pentru călugării săi florilegii patristice[179], şi, dacă *De luminaribus ecclesiae* („Despre iluminările bisericii") nu este de el, ne dă totuşi o idee despre ceea ce puteau fi astfel de lucrări[180]. Pe de altă parte, profesorul se servea de tratatele celor pe care Cassiodor îi numea *introductores*, Eucher[181], Iunilius[182], sau de *Clavis Scripturae* („Cheia Scripturii") care datează fără îndoială din secolul al VIII-lea[183]. Să remarcăm că nici *De doctrina christiana*[184], nici prima carte din *Institutiones* a lui Cassiodor, nu sunt reprezentate în biblioteci şi nici nu sunt citate de exegeţii din epocă. Singură această lacună e de ajuns pentru a ne face să ne îndoim de roadele studiilor exegetice. În sfârşit, printre manuale, să notăm lucrările geografice precum descrierea locurilor sfinte a lui Adamnan şi a lui Beda[185] sau lista de nume de locuri biblice alcătuită de Beda ca urmare a comentariului său la *Faptele Apostolilor*[186].

Quaestiones *şi dialoguri*

Meditatio asupra Scripturii poate căpăta mai multe forme. În general, ea nu trebuie să depăşească un comentariu moral. Autorul lucrării *Vita Gregorii*, călugăr la Whitby la începutul secolului al VIII-lea, nu vede în *Moralia in Iob* decât „un leac împotriva viciilor oamenilor"[187]. Totuşi, unii exegeţi cunosc diviziunile tripartite şi chiar cvadripartite ale interpretării scripturistice (*littera, allegoria, moralis, anagoge*)[188]. Altele recurg la tradiţionalele *quaestiones de sacra pagina*[189] care permit să ia naştere o discuţie în legătură cu un anume pasaj biblic sau corespondenţe între cele două Testamente[190]. Dar aceste metode de cercetare, care mai târziu au dat naştere unei adevărate ştiinţe exegetice şi teologice, nu erau, fără îndoială, aplicate în şcoli. Profesorul trebuia să se mulţumească să dialogheze cu elevii săi aşa cum făcea în legătură cu gramatica. Lecţia căpăta mai degrabă înfăţişarea unei întrebări decât a unei *disputatio*. Când Columban trezea atenţia elevilor săi adormiţi şi organiza, ca un joc, discuţiile despre diferite probleme, se poate crede că ele nu depăşeau un nivel elementar[191]. De altfel, putem să ne dăm seama despre ce reprezentau aceste dialoguri deschizând *Quaestiones de veteri et novo Testamento* („Întrebări în legătură cu Vechiul şi Noul Testament"), atribuite lui Isidor din Sevilla[192], sau citind *Ioca monachorum* („Jocurile monahilor") din care s-au păstrat câteva fragmente[193]. E vorba mai ales de ghicitori sau de enigme.

Atotputernicia profesorului

În definitiv, metodele de învățământ în școlile din secolele al VII-lea și al VIII-lea sunt încă destul de simple. Știința elevilor depinde de talentele pedagogice ale profesorului. El e acela care joacă rolul principal și fără el nu se poate face nimic[194]. El e acela care transmite tradiția științei și a dogmei. „Păzește-te mai întâi să nu crezi mai degrabă în propriile tale descoperiri decât în exemplele profesorilor tăi. Cu cât pledezi mai mult pentru propria curiozitate, cu atât greșești mai mult"[195], spunea Eneas, presupusul profesor al lui Virgiliu Gramaticul. Beda, modelul profesorilor, care face școală în fiecare zi[196], se mândrește cu docilitatea elevilor săi și a tinerilor în general. Nici o controversă, nici o obiecție la cuvintele profesorului[197]. Nu este menționată nicăieri nici o revoltă sau măcar vreun „tărăboi", iar tăblițele elevilor, pe care papa Grigore II și le închipuia zburând în capul împăratului Leon Iconoclastul, dacă intra într-o clasă[198], au rămas cuminți pe genunchii copiilor atenți. Această blândețe și această supunere la învățăturile profesorului, admirabile în sine, nu sunt câtuși de puțin favorabile spiritului critic, condiție indispensabilă progresului științei.

Profesorul are discipoli preferați cărora le transmite știința sa. În absența unor structuri școlare bine stabilite, era necesar să se pregătească un succesor. După Beda, îl distingem în mod deosebit pe diaconul Wigbert, căruia acesta îi dedică tratatul său *De arte metrica*[199], și mai ales pe diaconul Cuthbert care spune el însuși că și-a petrecut copilăria „la picioarele profesorului său"[200]. Prin urmare, Cuthbert a ajuns abate la Yarrow și s-a ocupat să răspândească pe continent opera lui Beda[201]. Învățătura lui Bonifaciu a fost transmisă de elevii săi Duddo și Lull[202], cea a lui Felix, diaconul gramatician din Pavia, de nepotul său Flavian, care, la rândul lui, o va transmite lui Paulus Diaconul[203]. Începem să vedem cum apar genealogiile profesorilor pe care le alcătuiesc scriitorii din Evul Mediu[204].

Tendința către ezoterim

Să indicăm o altă urmare a legăturilor strânse care-i unesc pe profesor și pe elevi, tendința către ezoterim. Grupul școlar este închis și își păstrează secretele cu strictețe. Deja, într-un pasaj ciudat din *Regula magistri*, se spune că, atunci când laicii vor fi prezenți la masă alături de călugări, aceștia ar putea alege o lectură neobișnuită pentru ca tainele Domnului și ale vieții monastice să nu fie divulgate[205]. În secolul al VIII-lea, Beda prevede învățarea limbajului degetelor (*manualis loquela*) care, spune el, poate sluji, când te afli în prezența unor persoane indiscrete sau periculoase[206]. Acestui limbaj secret prin gesturi îi corespunde criptografia, pe care călugării, chiar și cei mai cultivați, au folosit-o[207]. Virgiliu Gramaticul, care-i atribuia profesorului său

Eneas arta de a tăia cuvintele (*scinderatio fonorum*), îl punea să spună că „acest limbaj fusese creat pentru a nu facilita celor mici şi primului venit înțelegerea misterelor care nu trebuie cunoscute decât de inițiați"[208]. Scrierea secretă este un fel de joc pe care l-au practicat toate civilizațiile[209], dar mai ales când instruirea era privilegiul unei caste de cărturari. Clericii din secolele al VII-lea şi al VIII-lea îşi apără cu strictețe privilegiile în fața marii mase a celor care nu au avut norocul să primească o educație literară sau religioasă.

III. Instruirea religioasă a laicilor

De la dispariția tradițiilor şcolare antice, laicii nu mai au mijloacele prin care să fie instruiți în afara şcolilor bisericeşti. Am văzut că laicii care au fost elevi ai călugărilor şi ai clericilor sunt destul de puțini. Singura cultură pe care o poate primi marea majoritate a laicilor este de ordin religios. Este cea pe care Biserica vrea s-o ofere tuturor oamenilor, oricare ar fi categoria lor socială şi nivelul lor mental, pentru a le permite să-şi trăiască credința pe deplin conştienți.

Am vrea să arătăm, în paginile următoare, în ce fel acest laic, fie el sclav, colon, meşteşugar, putea să-şi capete cultura religioasă. Cercetarea n-a fost întreprinsă niciodată datorită sărăciei informațiilor în domeniu. Creştinismul, ne mulțumim s-o spunem, era mai mult practicat decât cunoscut[210], ceea ce este adevărat pentru toate epocile.

Rezistența păgânismului în întreg Occidentul

Înainte de a întreprinde acest studiu, oare trebuie să deosebim țările deja creştine în momentul marilor invazii, Italia, Spania, Galia, de cele în care creştinismul a dispărut în momentul invaziilor sau chiar nu a fost niciodată propovăduit, cum sunt Galia septentrională, Anglia, Germania? Pentru a întrebuința un limbaj modern, trebuie oare să opunem țările creştinătății țărilor păgâne destinate misiunilor de evanghelizare? Cu siguranță că nu. Totuşi, în oraşe ca şi la țară, păgânismul supraviețuieşte sub formele cele mai diverse. Predicile lui Caesarius din Arles, scrierile lui Martin din Braga (începutul şi mijlocul secolului al VII-lea), corespondența lui Grigore cel Mare (începutul secolului al VII-lea) ne arată că în Provența[211], în Italia centrală, în Corsica, în Sardinia[212], în Galicia[213], masele rurale îşi păstrează obiceiurile păgâne. În secolele al VII-lea şi al VIII-lea, aceste practici nu au dispărut, ba chiar dimpotrivă. Conciliile de la Toledo, din 589, 681, 693, se ridică împotriva idolatriei, a cultului pietrelor şi al izvoarelor, a practicilor magice[214]. În Galia şi în Anglia este aceeaşi situație[215]. Obiceiurile păgâne, a căror listă au alcătuit-o, la mijlocul secolului al VIII-lea,

Conciliul de la Leptinnes şi *Indiculus*[216], nu sunt specifice țărilor constituite de curând. Zeii antici n-au murit, li se cinstesc statuile, li se consacră fântâni[217] sau li se oferă ospețe[218]. Li se păstrează templele[219]. În orașe, păgânismul reapare cu ocazia sărbătorilor solstițiului de iarnă sau ale Kalendelor[220]. Chiar la Roma, aceste sărbători sunt celebrate în jurul bazilicii San Pietro, la mijlocul secolului al VIII-lea[221]. E adevărat că, în aceeași epocă, în Bizanț, sărbătorile supraviețuiesc aproape oficial, deoarece împărații iau parte la ele[222].

Astfel, putem studia metodele de instruire creştină pentru toate țările din Occidentul barbar, examinând rând pe rând inițierea creştină, apoi predica şi liturghia.

A. Inițierea creştină

Simplificarea ritualurilor

Abordând acest subiect, nu se pune problema să evocăm diferitele ceremonii liturgice care-l fac pe neofit să intre în Biserică[223]; să precizăm doar conținutul doctrinar al inițierii creştine. Este cu atât mai necesar să o facem cu cât, de la căderea Imperiului de Apus, condițiile primei instruiri creştine s-au schimbat. Într-adevăr, slujba botezului s-a simplificat, iar Biserica şi-a deschis mai larg porțile necredincioşilor. Cei trei ani de catecumenat nu mai sunt impuşi aşa cum erau în primele secole creştine. În perioada Păresimilor, păgânii devin catecumeni ca urmare a unei ceremonii simbolice, apoi trec în grupul celor competenți sau *electi* („aleşi"). Atunci începe pregătirea botezului, iar competentul participă la diverse „scrutinuri"[224]. Dar, în timp ce altădată aceste scrutinuri comportau mai ales exorcisme care să permită ca inițiatul să fie smuls forțelor întunericului, acum acestea se referă la examinarea cunoştințelor doctrinare. Biserica pare să acorde mai puțină importanță inițierii în mistere şi disciplinei tainei. Ea vrea mai degrabă să se asigure că viitorii creştini sau garanții lor au unele cunoştințe de doctrină. În timpul acestei perioade, predicile episcopului se referă la Scriptură în general[225] şi la cele două texte pe care competentul trebuie să le cunoască, *Simbolul Apostolilor* şi *Pater*[226]. În comentariul său la *Simbol*, Ildefons din Toledo observă că această rugăciune scurtă poate fi memorată uşor fără intermediul unui text. Astfel, credincioşii „care sunt analfabeți sau foarte preocupați de problemele seculare şi de aceea nu pot avea un contact direct cu Scripturile, pot reține această rugăciune şi pot avea destulă ştiință pentru a obține mântuirea"[227]. În Spania şi în Galia meridională, înaintea ceremoniei botezului, competenții făceau dovada faptului că ştiau rugăciunile cerute şi atunci erau admişi să primească sacramentele.

În Africa[228] şi în celelalte țări din Occident, admiterea este încă şi mai simplificată. E de ajuns ca neofitul să răspundă întrebărilor preo-

tului sau ale episcopului și să arate că știe doar *Simbolul* și *Pater*, ca să fie botezat. Martin din Braga ne-a lăsat în lucrarea sa *De Correctione rusticorum* („Despre îndreptarea țăranilor“) o schiță a botezului așa cum era practicat atunci, iar Pirmin l-a reluat aproape textual în *Scarapsus*[229]. „«Cum te cheamă?». Ai răspuns, dacă poți tu sau cel puțin nașul tău: «Mă cheamă Ioan», iar episcopul te-a întrebat: «Ioane, te lepezi de Satana și de îngerii lui și de cultul și de idolii lui, de hoțiile și de înșelăciunile lui, de destrăbălarea și bețivănia lui și de toate faptele lui rele?». Și tu ai răspuns: «Mă lepăd». Și după aceea, episcopul te-a întrebat din nou: «Crezi în Tatăl atotputernic?». Tu ai răspuns: «Cred». «Și crezi în Iisus Cristos singurul său fiu?». Tu ai răspuns: «Cred». Și din nou: «Crezi în Sfântul Duh și în sfânta Biserică catolică?» Tu ai răspuns: «Cred»“. În Anglia, Conciliul de la Cloveshoe (747) le recomandă preoților și cedincioșilor să învețe numai *Crezul* și *Pater* în limba națională[230]. Beda însuși le dăduse unor preoți care nu știau latina traduceri ale celor două rugăciuni[231]. Evident, în Germania, este la fel. Un manuscris de la Wissenburg numit impropriu „catehism“ ne dă o traducere și un comentariu al acestor două texte în latină și în germană[232]. Această scriere se adresează evident preoților care, conform conciliilor reformatoare de la mijlocul secolului al VIII-lea, trebuiau să-i inițieze pe neofiți în cele două rugăciuni principale[233]. De acum înainte, pregătirea botezului este, așadar, redusă la minimum.

Cauzele

Această simplificare se poate explica. Transformările politice și sociale care au urmat căderii Imperiului de Apus au determinat Biserica să facă să intre în sânul ei un mai mare număr de credincioși. Convertirea păgânilor, dorită de prinți pentru a-și face mai solidă dominația pământească, a dus la o simplificare inevitabilă. Era vorba, într-adevăr, de populații primitive, străine de orice cultură intelectuală. În plus, pentru a înmulți convertirile, Biserica îngăduise ca botezurile să aibă loc în afara baptisteriului Bisericii catolice[234] și în alte momente decât în noaptea de Paști[235].

În sfârșit, Biserica cere ca acum copiii să fie botezați de mici[236], ceea ce aduce în mod inevitabil o simplificare a ritualului botezului. În Anglia, legile civile și religioase cer, sub amenințarea unor pedepse grave, ca botezul copiilor să aibă loc la o lună după naștere[237]. Grigore cel Mare îi avertizează pe părinții neglijenți că este în joc salvarea copiilor lor, dacă aceștia mor fără să fi primit botezul[238]. Fără îndoială, mulți părinți așteptau uneori mai mulți ani până să-i ducă la baptisteriu. În Galia, mai ales în clasele aristocrate, se dorea ca însuși copilul să poată răspunde întrebărilor episcopului și să fie pe deplin conștient de angajamentul său[239]. Totuși, încetul cu încetul, obiceiul botezului copiilor s-a generalizat. Copilul este atunci prezentat de nașii săi, care

trebuie să recite în locul lui *Simbolul* şi *Pater*[240]. Drept urmare, ei trebuie să-l înveţe aceste două rugăciuni pe finul lor când ajunge la vârsta înţelegerii[241].

Copilul nu primeşte o educaţie religioasă specială şi aşa va fi în întregul Ev Mediu[242]. Părinţii săi, naşii, îl ajută să înveţe un minimum, apoi el trebuie să capete aceeaşi învăţătură ca adulţii. Rămâne să vedem care era această învăţătură.

B. Învăţarea prin predică

Importanţa predicii

Predica era una dintre principalele sarcini ale episcopului[243]. Din secolul al VI-lea până în cel de-al VIII-lea, regii, papii, conciliile i-o amintesc mereu[244]. Grigore cel Mare a insistat în mod deosebit asupra acestui lucru, în scrisorile adresate colegilor săi: „Prin predica ta, analfabeţii ştiu ce cere Dumnezeu“[245]; cea de-a treia parte din *Regula pastoralis* este un adevărat tratat de predicare adresat episcopilor[246]. Însă episcopul, pe măsură ce numărul creştinilor creşte, trece asupra preoţilor săi sarcina predicării, cerându-le să se inspire din predicile compuse de Părinţii Bisericii sau să improvizeze ei înşişi[247]. În *Regula canonicorum*, Chrodegang, deplângând faptul că poporul creştin nu primeşte destul de des cuvântul sacru, le cere canonicilor să predice de două ori pe lună. El adaugă că trebuie adaptată predica fiecărui public, pentru ca oratorul să fie înţeles de credincioşi[248].

Evident, era prima regulă care trebuia respectată. La începutul secolului al VI-lea, am văzut mai sus, o seamă de clerici şi de călugări vruseseră că, în predicile lor, predicatorii să renunţe la stilul prea împodobit, pe care nu-l putea înţelege decât o elită de cărturari[249]. În secolul al VII-lea, Pseudo-Germanus cerea ca predica să nu fie nici prea banală, pentru a nu-i şoca pe cărturari, nici prea obscură, pentru a nu-i îndepărta pe oamenii simpli[250]. Dar în această epocă, nu era vorba decât de o problemă de stil oratoric şi nu de limbă, latina fiind încă înţeleasă[251].

Limba în care se ţineau predicile

În Galia de Nord şi în ţinuturile de curând convertite, lucrurile stăteau altfel. Trebuie atunci să punem problema limbii folosite de predicator[252], să o punem mai degrabă decât să o rezolvăm, deoarece indicaţiile date de texte sunt foarte rare.

Într-adevăr, nici un conciliu din epoca barbară nu vorbeşte despre limba predicilor. Abia în 813, la Conciliul din Tours, li se cere clericilor să comenteze în limba vulgară, romană sau germanică veche, Evangheliile zilei[253]. E limpede că nu s-a aşteptat această dată pentru a o face şi că actul a precedat, ca totdeauna, dreptul. Predicatorii aveau

două soluții: fie să vorbească ei în limba populară, fie să o facă prin intermediul unor tălmaci. Oare ce limbă foloseşte acvitanul Eligius, când le predică celor din dioceza lui din Noyon? Textele ne spun că predica într-o limbă simplă şi adaptată poporului[254]; e greu de ştiut dacă vorbea în latină sau în limba vulgară. Totuşi remarca îngăduie să se presupună că folosea un vocabular apropiat de vorbirea curentă[255]. Urmaşul lui, Mommelin, cunoaşte, conform biografului său, *romana lingua* şi pe cea *theutonica*[256]. În aceste ținuturi septentrionale din Galia, tranformarea latinei în limbă romanică trebuie să se fi făcut mai repede decât în sud. Nu putem crede că episcopii misionari nu au folosit o limbă pe care o puteau înțelege toți.

E adevărat că ei puteau cere să fie ajutați de tălmaci. Când irlandezul Aedan vine să-i convertească pe northumbrieni, regele Oswald, care-şi petrecuse tinerețea la scoți, îi serveşte de intermediar pe lângă nobilii lui[257]. Pentru a-i evangheliza pe frisoni, Vulframnus din Sens are nevoie de interpret[258]. În mânăstirile care-i pregăteau pe misionari şi unde învățau să predice[259], studiul limbilor străine putea fi uşurat, când foşti tineri păgâni, de curând convertiți, erau educați împreună cu călugării. Într-adevăr, Eligius, Amandus, Vulframnus răscumpărau sclavi frisoni sau saxoni şi, după ce-i instruiau, făceau din ei colaboratorii lor apropiați[260].

Nici o predică într-o limbă non-latină datând din această epocă nu ne-a parvenit. Ele trebuie să fi fost improvizații orale plecând de la texte latine din care ni s-au păstrat câteva exemple: fragmente ale predicilor lui Eligius[261], *Scarapsus*-ul lui Pirmin[262], ciudata predică anglosaxonă editată de W. Levison[263]. Lucrurile vor sta în felul acesta până în secolul al XII-lea; predicile latine sunt, într-un anume fel, schițe din care se inspira oratorul sacru când improviza în fața credincioşilor[264].

Temele predicatorilor: Biblia

Putem şti oare care erau temele cele mai familiare predicatorilor? Şi aici, trebuie să facem deosebire între epoci. În secolul al VI-lea, în Italia, în Galia meridională şi în Africa, predicatorii comentau cu dragă inimă Sfânta Scriptură[265]. Grigore cel Mare, care le-a descoperit romanilor bogățiile *Cărții lui Ezechiel* sau ale *Evangheliei*, credea că Scriptura are privilegiul unic de a se adresa în aceeaşi măsură cărturarilor cât şi celor *rudes*. La fel ca o roată care se învârte, ea se înfățişează tuturor categoriilor de credincioşi[266]. Unul găseşte aici o *historia*, altul o învățătură morală şi cei mai cultivați, un sens alegoric şi mistic[267]. Isidor din Sevilla trebuie să insiste şi el pe vastul câmp pe care-l oferea Scriptura atât pentru *viri perfecti*, cât şi pentru *simplices*[268]. Aşadar, credincioşii erau invitați să citească Biblia sau, când erau analfabeți, să pună să li se citească textul sacru de către altcineva[269]. Grigore cel Mare dă ca exemplu un paralitic analfabet care cumpărase manuscrisele

Scripturilor şi care le cerea celor care-l adăposteau să-i citească pasaje din ele, astfel încât ajunsese să cunoască întreaga Biblie[270].

Acesta este un caz excepţional, ba chiar miraculos. În general, cultura biblică a laicilor era destul de redusă. Dacă erau culţi, ei puteau să-şi amintească Psalmii învăţaţi în copilărie, dacă nu erau, trebuiau să aştepte cunoaşterea acestora doar din predici. Or, după secolul al VI-lea, temele predicatorilor sunt rareori luate din Biblie. Dacă Beda traduce în limba vulgară *Evanghelia Sfântului Ioan*, nu o face, cum am văzut, pentru laici, ci pentru clericii care nu ştiu latineşte. Dacă laicii consultau Biblia sau puneau să fie consultată, era doar pentru a căuta să dezvăluie viitorul. Biserica a luptat, dar zadarnic, împotriva practicii „sorţior biblici“ care coborau Cartea Sfântă la nivelul unei cărţi de magie[271].

Exempla

Pentru a-şi impresiona şi mai mult publicul, predicatorul prefera să amintească exemplele luate din *passiones* şi *vitae sanctorum*. Literatura hagiografică, al cărei succes în această epocă este cunoscut, nu era destinată numai clericilor şi călugărilor. Foarte des, hagiografii fac aluzie la cititorii laici care citesc sau ascultă povestirile[272]. Lectura unei *vita* este un bun aliment pentru formarea morală a credincioşilor[273]. Când papa Grigore I îşi compune *Dialogurile*, se gândeşte mai ales la marele public sau la cei care sunt mai sensibili la *exempla* decât la afirmaţiile doctrinare[274]. Pentru a ajunge la nivelul ascultătorilor săi, el foloseşte intenţionat, ca mulţi hagiografi, tonul simplu şi popular, de care s-au plâns unii istorici.

A instrui poporul prin *exempla* a devenit atât de necesar încât au fost introduse extrase din textele hagiografice în liturghie. În timp ce, în secolul al V-lea, la Roma, se interzicea folosirea pasajelor din *vitae sanctorum* în cursul slujbelor din pricina originii îndoielnice a acestor texte, în Spania şi, curând, pretutindeni, citirea *Faptelor martirilor* şi a unor *Vitae* începea să facă parte din slujbă[275]. Episcopii puneau să fie redactate martirologii[276], hagiografii doreau să-şi vadă lucrările citite sau comentate poporului creştin[277].

Morala

În sfârşit, fără a recurge la *exempla*, predicatorii puteau să dea credincioşilor sfaturi privind morala; deja Cassiodor le cerea călugărilor de la Vivarium să-i înveţe pe ţăranii lor „bunele maniere“: să nu fure, să nu fie idolatri, să-l invoce pe Dumnezeu pentru ca acesta să facă să rodească câmpurile[278]. Două secole mai târziu, chiar în această Italie de Sud, abatele Ambrosius Autpert, vorbindu-le laicilor din Benevento, făcea recomandări asemănătoare: să nu poftească şi să nu-şi însu-

șească bunurile altuia prin furt, înșelăciune, minciună, sperjur, să se mulțumească doar cu propria soție, să țină postul Paștelui și să-și răscumpere greșelile prin pomeni[279]. Acest discurs îl folosesc cel mai adesea predicatorii din Galia de Nord și din Germania. Între predicile Sfântului Eligius, ale lui Bonifaciu și *Scarapsus*-ul lui Pirmin, există mai multe trăsături comune[280]. Predicatorul amintește angajamentul făcut la botez, îi îndeamnă pe credincioși să renunțe la practicile păgâne și schițează tabloul adevăratului creștin: acesta este cel care se duce cu regularitate la biserică, trăiește în castitate, își învață fiii *Crezul* și *Pater*, îi face să se teamă de Dumnezeu și să se ferească de principalele vicii[281]. Se stabilesc astfel marile linii ale vieții creștine insistându-se asupra respectării obligațiilor morale mai mult decât asupra adeziunii la un mister divin. Moralismul antic retrăiește în predicile creștine[282].

Dacă predicatorul folosește Biblia, își alege referințele mai ales din cărțile sapiențiale. Bonifaciu îi cerea unuia dintre compatrioți *Comentariul la Cartea proverbelor* a lui Beda, lucrare care îi părea în mod deosebit utilă și lesne de folosit pentru predicatori[283]. Dacă se inspiră din predicile clasice, cele ale lui Caesarius din Arles bunăoară, predicatorul alege paginile cele mai moralizatoare și cele care critică absurditatea practicilor păgâne[284]; *sermones* („discuțiile moralizatoare") din *scriptura* în general nu sunt niciodată folosite. E posibil ca sărăcia spirituală a predicilor din această epocă să fi determinat Biserica să încurajeze alcătuirea de omeliare (culegeri de omilii) care grupau la un loc textele Sfinților Părinți și puteau fi folosite de predicatori. Într-adevăr, la mijlocul secolului al VIII-lea apar în Italia aceste florilegii, care se înmulțesc în perioada carolingiană[285].

C. Instruirea religioasă prin imagine și cânt

Rolul pedagogic al imaginilor

Pentru a-i familiariza pe credincioși cu temele biblice, Biserica putea folosi ceea ce s-a numit „predica mută", adică imaginea[286]. Din secolul al IV-lea, clericii din Occident au știut să tragă foloase din reprezentările figurate care împodobeau pereții bisericilor[287]. Va trebui însă să așteptăm pontificatul lui Grigore cel Mare pentru ca rolul pedagogic al picturilor religioase să se afirme. Scriindu-i episcopului de Marsilia, care se temea să nu-și vadă credincioșii venerând chipuri, papa îi recomandă să nu le înlăture „pentru ca analfabeții să citească cel puțin privind pereții... Una e să venerezi chipurile și alta să înveți din povestea reprezentată în imagini ce trebuie să venerezi"[288]. Misionarii trimiși de Grigore în Anglia s-au slujit de imaginile sacre pentru a-și întări predica. Augustin ajunge la regele din Kent precedat de o pictură a lui Iisus Cristos[289]. Evangheliarul de la Cambridge, ilustrat cu scene din viața lui Iisus, a putut fi folosit și pentru instruirea creștină a pă-

gânilor[290]. La sfârşitul secolului al VII-lea, la Yarrow, abatele Benedict Biscop şi-a împodobit mânăstirea cu picturi aduse de la Roma. El voia, precizează Beda, ca oricine intra în mânăstire să înţeleagă corespondenţele care existau între cele două Testamente, Pe de o parte, se vedea Isaac purtând lemnul destinat sacrificiului său, pe de alta, Cristos purtându-şi crucea. De o parte, şarpele de aramă al lui Moise, pe de alta, crucea Fiului Omului[291]. Şi Beda ne spune că acestea erau aşezate acolo nu numai pentru a împodobi, ci pentru ca toţi cei care intrau în Biserică, chiar analfabeţi, să le poată vedea şi să profite de pe urma lor[292].

În secolul al VIII-lea, cearta iconoclastă a dat Bisericii romane din Occident ocazia să-şi reafirme poziţia cu privire la rolul pedagogic al imaginilor; papa Grigore II i-a scris împăratului Leon Isaurianul că „bărbaţii şi femeile, ţinând în braţe copii de curând botezaţi şi însoţiţi de oameni foarte tineri, îi instruiesc şi le înalţă spre Dumnezeu spiritele şi inimile arătându-le cu degetul imaginile“[293]. În sfârşit, Biserica putea profita de înclinaţia deosebită pe care barbarii, ca toate popoarele primitive, o aveau pentru reprezentările plastice[294].

Cântece şi dansuri populare...

Biserica a folosit şi aptitudinile lor pentru cântec şi dans. Chiar dacă nu ne-a parvenit nici un text al cântecelor profane din această epocă[295], ştim că ele aveau mare trecere. Cîntăreţii şi dansatorii ambulanţi distrau poporul de la ţară şi din oraşe[296]. Cu ocazia nunţilor, a înmormântărilor şi a sărbătorilor de sezon[297], sau cu ocazia sărbătoririi întoarcerii regelui învingător[298], poporul îşi manifesta sentimentele în mod mai deosebit, cântând în sunetul lirei sau al ţiterei[299], bătând din palme şi dansând. Biserica a trebuit să intervină pentru a împiedica aceste manifestări care îi păreau puţin demne de nişte creştini. Într-adevăr, cântecele şi dansurile aveau, conform tradiţiei antice, un caracter adesea erotic[300]. Textele conciliilor vorbesc de *saltationes* („dansuri“) şi *turpes cantici* („cântece neruşinate“), de *amatoria turpia* („iubiri ruşinoase“), de *ebrietas* („beţie’), de *scurrilitas* („bufonerie“)[301], etc. În plus, clericii participau ei înşişi la aceste sărbători publice ca muzicanţi sau dansatori[302]. Pe de altă parte, poporul se deda acestor jocuri nu numai cu ocazia vechilor sărbători păgâne, ci şi în timpul şezătorilor care precedau sărbătorile religioase[303].

... creştinate

Repetarea interdicţiilor conciliare arată îndeajuns că era greu dacă nu imposibil a face să dispară aceste practici. De asemenea, Biserica a folosit această înclinaţie cu rădăcini adânci determinându-i pe credincioşi să participe activ la liturghie. Această transpunere era conformă liniei de comportare trasată de episcopii şi de papii din epocă. Decât

să-i oblige pe laici să o rupă brutal cu tradițiile vechi, era preferabil să se slujească de ele pentru a organiza cultul lui Dumnezeu. La Roma, din secolul al V-lea, calendarul creştin se aliniase celui al marilor sărbători păgâne[304]. În directivele către Augustin din Canterbury, Grigore cel Mare îl sfătuia să nu extirpeze imediat obiceiurile păgâne, ci să le creştineze[305].

Putem constata mai bine acest efort de adaptare mai ales în Spania vizigotă[306]. Pentru a înlocui epitalamurile sau trenosurile funebre încă în uz, o seamă de clerici compun poezii şi binecuvântări pe care *Liber ordinum*, adevărat *cathemerinon* („îndrumar zilnic") popular, ni le-a păstrat. Toate marile acte ale vieții sunt însoțite de cântece sacre. Preotul binecuvântează câmpurile, viile, patul nupțial, tăierea primei bărbi[307].

Liturghia din Biserica vizigotă, poate influențată de liturghia bizantină, acordă un spațiu larg cântului. Se ştie că episcopii cărturari sunt şi muzicieni şi au scris slujbe religioase din nefericire pierdute[308]. Trebuie oare să credem că aceste cântece erau însoțite de dansuri sacre? Un basorelief dintr-o biserică din Galicia, reprezentând dansatori care, la fel ca David în fața Sfântului Chivot, îşi exprimă credința prin gesturi armonioase, ar putea conduce la această ipoteză[309]. În Occident ar fi un singur exemplu. Dar, de fapt, nu ştim dacă în cursul rugăciunilor publice sau al pelerinajelor la mormintele sfinților, credincioşii nu-şi exprimau, prin atitudini corporale potrivite, sentimentele religioase. În sfârşit, să nu uităm că liturghia non-romană, şi mai ales liturghia galicană, făcea din slujbă o adevărată dramă şi înmulțea tămâierile, procesiunile, binecuvântările şi cântecele[310].

Cântecele religioase în limba latină și în limba națională

Pretutindeni, credincioşii participau la liturghie cântând imnuri care s-au înmulțit în această epocă[311]. Succesul lor a fost mare, dar originea acestor cântece trebuia controlată şi nu trebuiau admise decât imnurile ai căror ascultători erau cunoscuți şi a căror formă era corectă[312]. În Anglia, pentru ca laicii şi clericii să renunțe la cântecele profane, călugării au încurajat dezvoltarea poeziei sacre în limba națională. Caedmon în secolul al VII-lea, Aldhelm şi Beda în secolul următor, au fost, cum am văzut, creatorii acestei noi poezii religioase populare[313].

Rezultatul acestui învățământ

Oare cultura religioasă pe care laicii o puteau primi prin predică şi prin participarea la liturghie, le oferea mijloacele de a avea o viață religioasă personală? E greu de ştiut. Să remarcăm totuşi că educația lor religioasă este mai mult colectivă decât individuală. Biserica, neavând mijloacele de a-i instrui cum ar vrea pe credincioșii prea numeroşi,

fie pentru că duce lipsă de preoţi, fie pentru că aceştia nu sunt capabili s-o facă[314], îi integrează pe credincioşi chiar de la botez supunându-i cu ajutorul preoţilor[315], la obligaţii bine determinate (respectarea repausului duminical, obligaţia de a asista la slujbă, de a se împărtăşi de trei ori pe an)[316], şi, cerând de la ei respectarea legilor naturale mai mult decât aderarea la nişte mistere care le devin străine. Laicul, care nu mai are mijloacele de a cunoşte personal Biblia şi doctrina, asistă la slujbă fără să participe activ la ea. Şi fiindcă liturghia romană se impune în Occident atunci când altarul este împins în fundul absidei, ceremonia devine pentru el treaba clericilor[317]. Între clerici şi laici, prăpastia se lărgeşte din ce în ce mai mult.

În timp ce la sfârşitul Imperiului Roman laicii luau parte la alegerea episcopului, jucau un rol activ în concilii, puteau chiar să „predice" cu permisiunea preotului[318], se ocupau de administrarea bunurilor Bisericii, în secolul al VIII-lea ei nu mai sunt decât nişte minori iresponsabili care trebuie să-i venereze pe preoţi şi să le asculte ordinele[319]. Mai mult, starea de laic apare ca o concesie făcută slăbiciunii omeneşti, iar Beda, vorbind de cei care n-au părăsit viaţa seculară (*in populari adhuc vita continentur* „se menţin până acum în viaţa lumească"), îşi trădează regretul de a nu vedea societatea compusă numai din călugări şi din clerici[320]. Aceştia din urmă formează din ce în ce mai mult un ordin aparte[321], deosebindu-se de primii prin costumul lor, prin modul de trai, prin privilegiile lor juridice şi mai ales, după reforma carolingiană, prin cultura lor. Ne aflăm deja în Evul Mediu.

ÎNCHEIERE

În pragul dispariției Imperiului Roman de Apus educația antică era încă foarte vie, iar prestigiul ei intact. La începutul domniei lui Carol cel Mare, nu mai rămâne nimic din ea. Noul tip de educație este organizat și va influența istoria culturii occidentale până în secolul al XII-lea. Civilizația scrierii este distrusă, instruirea laicilor este ceva ieșit din comun. Doar o elită de clerici, călugări și prinți are acces la cultura intelectuală.

Această transformare s-a făcut în timpul celor două secole și jumătate care separă Antichitatea de Evul Mediu, dar s-a făcut foarte încet. Omul occidental a renunțat cu regret la sistemul educației antice pe care invaziile barbare nu o făcuseră să dispară. Într-adevăr, școala antică s-a menținut acolo unde era încă înfloritoare în secolul al V-lea. Germanii, atâta timp cât au rămas arieni, n-au făcut nimic nici pentru a o salva, nici pentru a o distruge. Numai Theodoric, care, stăpân al Italiei, se considera moștenitorul împăraților, s-a îngrijit să protejeze instituțiile școlare.

Astfel, în Galia până la începutul secolului al VI-lea, în Italia până la începutul secolului al VII-lea, în Africa până la invazia arabă, școlile gramaticilor și ale retorilor au rămas deschise și au păstrat programul de studii tradiționale. Acolo unde școala nu a putut supraviețui dezorganizării instituțiilor, cultura clasică a găsit refugiu în sânul marilor familii aristocrate. „Senatorii" din Galia meridională, până la mijlocul secolului al VII-lea, nobilii hispano-gotici, până la începutul secolului următor, au păstrat gustul pentru stilul frumos și reflexele cărturarilor antici. În regiunile influențate de civilizația germanică, laicii cei mai evoluați au fost câștigați pentru scris și le-au dat copiilor un minimum de cultură profană și religioasă.

În același timp, influența educației antice își punea pecetea pe cultura clericilor și a călugărilor. Grigore cel Mare și Cassiodor, la sfârșitul secolului al VI-lea, Isidor din Sevilla și discipolii lui în secolul

al VII-lea, ne apar ca moştenitori ai scriitorilor antici. Dacă au contribuit la formarea culturii medievale, au făcut-o păstrând moştenirile trecutului mai mult decât născocind un nou sistem de gândire. Ei se plasează mai degrabă în descendenţa Sfântului Augustin decât în aceea a adevăraţilor „ctitori"[1] care sunt profesorii irlandezi şi anglo-saxoni. După exemplul lor, o seamă de clerici şi călugări din Occident au rămas credincioşi formei clasice în poezie şi în discursurile lor, dar, stânjeniţi de prima lor instruire, au fost incapabili să creeze o adevărată cultură creştină a cărei bază să fi fost Biblia.

Totuşi, această nevoie s-a făcut simţită chiar înainte de ruinarea şcolii antice. Şcoala creştină nu apare ca moştenitoare a acesteia, ci ca rivală a ei. La începutul secolului al VI-lea, reformatorii, proveniţi din mediile monastice sau inspiraţi de ele, au creat centre de studii pentru clerul parohial şi episcopal, care ofereau o cultură ascetică şi le cultivau gustul pentru studiile biblice. Dar aceste şcoli nu au dat rezultatele dorite. Prea preocupate de nevoile activităţii pastorale, ele nu au putut deveni niciodată centre de studii sacre. Pe de altă parte, „Universitatea" creştină prefigurată de Cassiodor la Roma n-a putut lua naştere. Aşezământul de la Vivarium, destinat câtorva călugări, nu a avut viitor. Învăţământul organizat în marile mânăstiri spaniole a fost rezervat unei elite de călugări şi de preoţi, iar opera celui mai vestit dintre ei, Isidor din Sevilla, a rămas prin multe aspecte tributară trecutului[2].

Cinstea de a pune în aplicare cu succes cultura creştină le-a revenit barbarilor celţi şi anglo-saxoni. Când a murit Isidor (636), regele din Est-Anglia şi-a întemeiat propria şcoală religioasă, irlandezii s-au stabilit la Lindisfarne, discipolii lui Columban au deschis centre ascetice în Galia şi în Italia, unde era predată numai literatura sacră. Occidentul şi-a regândit cultura în „pustiu".

Această perioadă de reculegere a luat sfârşit pe la 680. Drept urmare a schimburilor intelectuale dintre lumea mediteraneană şi cea nordică, mânăstirile nu s-au mai mulţumit cu o cultură ascetică, ci s-au deschis studiilor literare, fără ca, pentru aceasta, să refacă legătura cu programul antic. Ştiinţa monastică, centrată în jurul gramaticii, al computului şi al cântului, a avut drept scop esenţial studiul Bibliei şi celebrarea liturghiei, în care „se împăcau iubirea de literatură şi dorinţa de Dumnezeu"[3].

Când Carol cel Mare a devenit rege al francilor, marile mânăstiri care trebuiau să lucreze la „renaşterea carolingiană" erau deja active. La Corbie, la Saint-Martin din Tours, la Sankt-Gallen, la Fulda, la Bobbio, călugării copiau manuscrisele folosind adesea un nou tip de scriere. Viitorii colaboratori ai lui Carol cel Mare îşi începuseră deja cariera literară: Paulus Diaconul era în slujba prinţilor longobarzi, Alcuin,

profesor la şcoala din York, întâlnise în 767, la Paris, pe Petru din Pisa care ilustra renaşterea studiilor gramaticale în Italia de Nord. În sfârşit, elenismul îşi făcuse apariţia la Roma.

În aceste condiţii, originalitatea primei „renaşteri carolingiene", cea a lui Carol cel Mare, ne apare mai puţin importantă decât se spune de obicei[4]. Ceea ce i-a frapat pe contemporani şi reţine încă atenţia istoricilor este mai întâi legislaţia şcolară a lui Carol cel Mare. De fapt, deja în Anglia, în Bavaria, în Galia, episcopii şi prinţii luaseră măsuri pentru a-i obliga pe clerici şi pe călugări să se instruiască. Carol cel Mare continuă această lucrare restaurând şcolile parohiale şi episcopale aşa cum fuseseră organizate în secolul al VII-lea. Programul de studii care trebuie aplicat aici este încă modest: „În fiecare episcopie şi în fiecare mânăstire să se înveţe cântul, computul, gramatica, şi să existe cărţi corectate cu grijă"[5]. Nou e cuvântul *fiecare*; studiile nu trebuie să fie privilegiul câtorva centre, cum am constatat pentru perioadele anterioare. Însă scopul studiilor rămâne neschimbat. Ceea ce contează, este faptul de a avea clerici şi călugări suficient de instruiţi pentru a înţelege Biblia şi a celebra cultul lui Dumnezeu. Unele fraze din *Capitularele* lui Carol par să vină direct de la Beda Venerabilul sau de la Aldhelm[6].

Carol cel Mare n-a vrut să fie numai legiuitor. Adunând în jurul său cărturari din toate ţările, el a căutat să facă din curtea sa un centru de înaltă cultură. În această încercare, el ne apare mai apropiat de regii Theodoric şi Sisebut, decât de împăraţii romani pe care încearcă să-i imite. La fel ca şi prinţilor barbari, lui Carol îi place să discute probleme ştiinţifice şi astronomice[7]. De asemenea, jocurile literare care se organizează la curte nu se poate să nu amintească curajoasele încercări literare ale lui Ennodius şi Fortunatus. Ghicitorile lui Alcuin le plagiază pe acelea ale lui Virgiliu Gramaticul şi ale anglo-saxonilor[8]. Manierismul, preţiozitatea, despre care a fost vorba deseori în această carte, sunt unul dintre elementele Renaşterii carolingiene. Pe de altă parte, genurile literare cele mai apreciate sunt hagiografia, scrisorile de artă, poezia[9], forme pe care le-am întâlnit în toate mediile Occidentului barbar. Pentru a restaura poezia creştină clasică, carolingienii îi imită pe Avitus din Vienna, Arator, Aldhelm şi Eugenius din Toledo[10]. Călugării de la Sankt-Gallen copiază scrisorile autrasiene şi vizigote care le păreau demne de a fi modele de retorică[11].

În entuziasmul lor literar, carolingienii au crezut că redescoperă operele scriitorilor antici; de fapt, ei le citesc mai ales pe cele ale moştenitorilor acestora, Cassiodor, Isidor din Sevilla şi cărturarii vizigoţi[12]. Ca şi aceştia din urmă, ei nu se interesează nici de adevăratele studii ştiinţifice, nici de filosofie. În tratatele lor teologice, ei fac apel mai des la autoritatea Părinţilor Bisericii decât la o reflecţie perso-

nală şi raţională[13]. Într-un cuvânt, cultura carolingiană sub Carol cel Mare rămâne, ca în trecut, literară şi oratorică.

Prima „renaştere carolingiană“ ne apare ca rezultantă a diferitelor renaşteri pe care le-am studiat. Contemporanii lui Carol cel Mare au beneficiat de multiplele experienţe ale vremurilor barbare. Opera lor intelectuală este mai degrabă un rezultat strălucit decât un punct de plecare.

Doar când şcolile se vor înmulţi şi când operele literare ale scriitorilor antici vor fi copiate pe manuscrise bine stabilite, va putea începe adevărata renaştere carolingiană, cea din secolul al IX-lea.

NOTE

Cuvânt înainte

1. De la lucrarea clasică a lui F. Lot, *La fin du monde antique et le début du Moyen Age*, Paris, 1937, ed. a 4-a, 1989, numeroase studii au fost consacrate acestei perioade de tranziție, cf. H. Aubin, *Vom Altertum zum Mittelalter: Absterben, Fortleben, und Erneuerung*, München, 1949; K.F. Strohecker, *Um die Grenze zwischen Antike und abendländischem Mittelanter; ein Forschungsbericht*, în *Saeculum*, I, 1950, p. 433-465; P. Hübinger, *Spätantike und frühes Mittelalter*, în *Deutsche vierteljahrsschrift f. Literaturwiss. u. Geistesgeschichte*, XXVI, 1952, p.1-48; E. Ewig, *Das Fortleben römischer Institutionen in Gallien und Germanien*, în *X Congresso internazionale di scienze storiche, Relazioni VI*, Florența, 1955, p. 561-598.

2. Din 1954, congrese științifice consacrate Evului Mediu Timpuriu au loc la Spoleto. Unele dintre ele au avut ca obiect istoria timpurilor barbare, cf. *Settimane* în Bibliografie.

3. Asupra acestei expresii, cf. primele pagini din W.P. Ker, *The Dark Ages*, Londra, 1904.

4. Cf. mai recent importanta lucrare a lui J. Fontaine, *Isidore de Séville et la culture classique dans l'Espagne wisigotique*, Paris, 1959, la care ne vom referi adesea în această carte. Teza lui P. Courcelle, *Les Lettres grecques en Occident de Macrobe à Cassiodore*, Paris, 1948, studiază un aspect aparte al culturii occidentale și se oprește la sfârșitul secolului al VI-lea.

5. Despre diferitele sensuri ale cuvântului *cultură*, cf. H. Marrou, *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, Paris, 1938, p. 549-560.

6. M. Roger, *L'enseignement des lettres classiques d'Ausone à Alcuin*, Paris, 1905, a studiat doar cultura intelectuală din Galia și din Insulele Britanice. Pe de altă parte, reacționând împotriva optimismului scriitorilor romantici, el a făcut îndeo-sebi operă critică. „O acumulare de mărturii puțin sigure spre a ajunge la niște rezultate negative, iată sarcina ingrată pe care o întreprindem", scrie el la p. 146.

7. Cf. Marrou, *Histoire de l'éducation dans l'Antiquité*, Paris, 1948. Epilogul acestei lucrări care marchează un moment important, este consacrat unei scurte dar remarcabile sinteze a educației între secolele V-VIII, constituind punctul de plecare al prezentului studiu.

Introducere

1. Despre această problemă, cf. descurajanta confruntare cu realitatea a lui S. Mazzarino, „*La democratizzazione della cultura nel «Baso Impero»*", în *Actele celui de-al XI-lea Congres de Științe Istorice*, vol. II, p. 35-54, Stockholm, 1960.

2. Despre învățământul lui *primus magister* sau *litterator*, cf. Marrou, *Education*, p. 359-368.

3. Marrou, *Saint Augustin*, p. 11, și *Education*, p. 370-379; cf. și Lambert, „La grammaire latine selon les grammairiens latins du IV^e et du V^e siècle", în *Revue Bourguignonne*, publicată de Universitatea din Dijon, vol. XVIII, 1 și 2, 1908; și, în sfârșit, J. Fontaine, *Isidore de Séville*, p. 27 și urm.

4. Cf. prefața tratatului lui Agroecius (jumătatea secolului al V-lea), care reia lucrarea lui Aper, în Keil, *Grammatica latina*, VII, p. 112; cf. Lambert, *op. cit.*, p. 225-226.

5. Despre *enarratio*, cf. Marrou, *Education*, p. 375 și urm.

6. Lambert, *Art. cit.*, p. 42-44; Marrou, *Education*, p. 553, n. 30.

7. Cf. Quintilian, *Inst. Orat.* I, 9, ed. Bornecque, I, p. 126-128; comentarea preceptelor filosofilor alcătuia baza educației morale a tânărului; cf. Roger, *L'Enseignement*, p. 16-17.

8. Despre învățarea teoretică a retoricii, cf. Marrou, *Saint Augustin*, p. 47 și urm., și *Education*, p. 380 și urm.; J. Fontaine, *Isidore de Séville*, p. 211 și urm., și Curtius, *La littérature européenne*, p. 76 și urm.

9. Despre legăturile dintre poezie și retorică, cf. E. Norden, *Die antike Kunstprosa von VI J. v. Chr. bis die Zeit der Renaissance*, vol. II, Leipzig, 1918, p. 894, și Curtius, *op. cit.*, p. 179. Clausulele metrice sunt studiate de K. Polheim, *Die lateinische Reimprosa*, Berlin, 1925.

10. Despre aceste exerciții, cf. Marrou, *Education*, p. 383, și lucrarea clasică a lui Bornecque, *Les Déclamations et les Déclamateurs d'après Sénèque le Père*, Lille, 1902.

11. Cf. Marrou, *Saint Augustin*, p. 240-248.

12. Despre învățământul din școlile de drept, cf. Marrou, *Education*, p. 380 și urm.

13. Quintilian, *Inst. Orat.*, XII, 11, 29, ed. H. Bornecque, Paris, 1934, vol. IV, p. 390.

14. Procesul retoricii latine a fost făcut adesea; cf. apărarea ei în Roger, *Enseignement*, p. 18, și, mai ales, Marrou, *Education*, p. 351-355.

15. Despre regresul limbii grecești în Occident, cf. Marrou, *Education*, p. 384.

16. Vom găsi în Courcelle, *Les lettres grecques*, *passim*, esențialul despre studiile filosofice în Occident în secolul al V-lea.

17. Marrou, *Education*, p. 243 și urm.

18. Sidonius Apollinaris, *Carm.*, 14 și 22, pref., *MGH, AA*, VIII, p. 232 și 244.

19. Să cităm pentru științele fizice și naturale, *Fenomenele* lui Aratos și *Culegerea de curiozități* a lui Solinus, pentru istoric *Faptele și spusele memorabile* ale lui Valerius Maximus, pentru geografie *Dicționarul lui* Vibius Sequester, pentru mitologie pe *mithographi vaticani* sau *mithologiarum libri* ai lui Fulgentius, pentru artele liberale manualul lui Martianus Capella, *Nunta Filologiei și a lui Mercur*. Despre *eruditio* în secolul al IV-lea, cf. Marrou, *Saint Augustin*, p. 105-157; în secolul al V-lea, Loyen, *Sidoine Apollinaire*, p. 17 și urm.

20. Despre stat și educație, Marrou, *Education*, p. 398 și 415.

21. O lege din 425, *Cod Th.*, XIV, 9-3, ed. Mommsen, I, p. 787, interzice celor care predau „*intra parietes domesticos*" să fie profesori în școlile publice.

22. Mai marele cancelariilor împăratului Maiorian († 461) era poet și retor; cf. Sidonius, *Ep.*, IX, 13; *Carm.*, 9, v. 308, *MGH, AA*, VIII, p. 164, 225.

23. Fostul retor Eugenius a fost făcut împărat în 393, cf. Stein, *Histoire du Bas Empire*, I, p. 211.

24. Sunt nenumărate studiile despre opoziția dintre cultura clasică și creștinism; la referințele date de Marrou, *Education*, p. 423-424, să se adauge Gaudemet, *L'Empire chrétien*, p. 582 și urm.; o bibliografie a problemei este dată în mediocra lucrare a

lui L. Ellspermann, *The attitude of the early christian latin writers toward pagan litterature and learning*, Washington, 1949. *Journal of Class. Studies*, II, 1954, p. 103-11, semnalează chiar o lucrare în japoneză a lui G. Mayeda, titlul englez: *Classical scholarship and christianity, a survey of recent studies*. Mai recent, cf H. Hagendahl, *Latin Fathers and the Classics*, Goeteborg, 1958.

25. *Didasc. Apost.*, I, 6, 1-6, ed. Conolly, Oxford, 1920, p. 13.

26. Ieronim, când schițează programul de educație a unei viitoare monahii, nu prevede decât studierea Bibliei; cf. Ch. Favez, *Saint Jérôme pédagogue*, în *Mélanges Marouzeau*, Paris, 1948, p. 173-181.

27. H. Marrou, *Education*, p. 425-426.

28. Poezia latina creștină este studiată de De Labriolle, *Histoire*, II, p. 466 și urm. și p. 695 și urm. Despre retorica creștină, cf. *infra*

29. Un pasaj din Ambrosiaster, *In Eph.*, *PL*, XVII, 387, te-ar putea determina să crezi că, la origine, Biserica le făcea copiilor, ca și Sinagoga, prima instruire. Într-adevăr, autorul scrie: *Magistri .. (sunt) ii qui litteris et lectionibus imbuendos infanties solebant imbuere sicut mos ludorum est, quorum traditio ad nos transitum fecit, quae per negligentiam obsolevit* („Profesorii sunt aceia care, de obicei, îi inițiază pe copiii ce trebuie inițiați în scriere și citire, așa cum este obiceiul școlilor, a căror tradiție a trecut la noi și care, datorită neglijării, și-a pierdut importanța“).

30. H. Marrou, *Education*, p. 430. Vom reveni mai departe asupra acestei probleme, cf. *infra*.

31. *Ibid.*, p. 312 și urm.

32. H. Marrou, *Saint Augustin*, p. 331 și urm.

33. *Ibid.*, p. 380-385.

34. Despre școala monastică, cf. Marrou, p. 435 și urm, G. Bardy, *Les origines des écoles monastiques en Occident, SE*, V, 1953, p. 86-104, după ce a adunat textele referitoare la învățătura tinerilor călugări, scrie: „Nu vedem să fi existat în Occident școli monastice propriu-zise“ ... opinie care ni se pare a fi contrazisă de însăși demonstrația autorului.

35. Cf. *supra*. Cazul mânăstirii din Thagaste înființată de Sfântul Augustin este diferit. Dacă este o mânăstire savantă, este datorită personalității întemeietorului ei. Acelasi lucru este valabil pentru mânăstirea întemeiată de Sfântul Ieronim la Bethleem.

36. „Omul împotriva copilului“ titrează H. Marrou, *Education*, p. 299. Despre metodele pedagogice ale romanilor avem puține lucrări: cf. în olandeză, teza lui V. de Cuyper, *Atitudinea romanului față de copilul de vârstă mică*, Louvain, 1947, semnalată în *RBPh*, 1949, p. 422; și articolul lui J. Gaudemet, *Parents et enfants dans la doctrine patristique et la législation conciliaire du Bas-Empire*, în Etudes d' histoire du droit privé offertes à P. Petot, Paris, 1959, p. 223-229.

37. Epitafurile pentru copiii minune sunt numeroare, cf. H. Marrou, Μουσιχός Ἀνήρ, Grenoble, 1937, p. 304, Le Blanc, *IC*, I, 353, *Anth. Lat.*, ed. Riese, 345. Cf. și despre topos-ul *puer-senex*, Curtius, *La littérature européenne*, p. 124; la exemplele lui Curtius să se adauge *Disticа Catonis*, IV, 18, Ambrosius, *In Luc.*, *PL*, XV, 1782, Eucher, *De laude*, 3, *PL*, L., 702... *licet annis iuvenem moribus senem* („deși tânăr în ani, bătrân în fapte“).

38. Leon cel Marc, *Serm.*, VII, 3, 4, ed. *Sources chrétiennes*, vol. 22, p. 248: *Amat Christus infantiam, quam primum et animo suscepti et corpore. Amat Christus infantiam, humilitatis magistram, innocentiae regulam, mansuetudinis formam. Amat Christus infantiam, ad quam maiorum dirigit mores, ad quam senum reducit aetates et eos ad suum inclinat exemplum, quos ad regnum sublimat aeternum* etc. („Cristos iubește copilăria, în trup și suflet, din cea mai fragedă vârstă a pruncului recunoscut de părintele său. Cristos iubește copilăria, maestra de umilință, norma nevinovăției, modelul blândeții. Cristos iubește copilăria, către care ne îndreaptă obiceiurile

strămoşilor, la care se întoarce vârsta bătrânilor şi-i schimbă după modelul ei pe cei pe care îi înalţă în împărăţia veşnică etc."). Cf. şi Hilarius, *In Math.*, XVIII, *PL*, IX, 1018; Maximus din Torino, *PL*, LVII, 36; Epiphanius din Benevento: *Interpretatio evangelium*, ed. A. Erikson, Lund, 1939, p. 43: *Parvulus enim ira teneri vel irascere non novit, malum pro malo reddere nescit, non cogitat turpia, non committit adulteria ... quae audit, credit ...* („Căci micuţul nu ştie să se lase cuprins de mânie sau să se înfurie, nu ştie să răspundă cu rău la rău, nu gândeşte lucruri ruşinoase, nu comite adultere ... ce aude crede"). În Orient, Clement din Alexandria în *Pedagogul* face elogiul spiritului copilăriei; cf. Marrou, pref. ediţiei publicată în *Sources chrétiennes*, vol. 70, I, p. 23 şi urm.; despre spiritul copilăriei la Părinţii Bisericii, cf. *S Sp*, IV, 682 şi urm.

39. Sfântul Augustin a făcut de multe ori aluzie la răutatea copiilor, *Enn in Ps.*, *PL*, XXXVI, 493 şi mai ales în *Confess.* I, 7, ed. De Labriolle, p. 19 şi 25. Evanghelia lui Pseudo-Matei, care este cunoscută la sfârşitul secolului al V-lea, evocă răutatea copiilor, adică pe cea a copilului Iisus: cap. XXVI, XXVIII, XXIX, XXXIII, ed. Ch. Michel, *Evangiles Apocryphes*, I, p. 125, Paris, 1911. Această concepţie pesimistă asupra copilăriei trebuie să fie legată de problema botezului copiilor pentru care pledează Augustin (*Împotriva Pelagienilor: De peccatorum meritis et remissione* şi *De baptismo parvulorum, CSEL*, XL).

40. *Proverbe*, XXII, 15: *Stultitia colligata est in corde pueri et virga disciplinae fugabit eam* („Prostia este prinsă de inima copilului şi varga învăţăturii o va alunga"), cf. *ibid.*, XXII, 12-14; XXIX, 15; cf. sfaturile *Constituţiilor apostolice*, IV, 11, ed. F. X. Funk, *Didascalia et constitutiones apostolorum*, Paderborn, 1906, p. 230-232.

41. Augustin, *Confess.*, 11, 1, *op. cit.*, p. 30; în acelaşi sens cf. Ambrosius, *In Iob. PL*, XIV, c. 806. Paulinus din Périgueux, *Mart.*, IV, 500, *CSEL*, XVI, 1, p. 1000 (*Lasciva iuventus*); Avitus din Vienna, *Ep.*, XVIII, *MGH, AA*, VI, 2, (16), p. 49; Valerian din Cimiez, *De bono disciplinae*, *PL*, XL, 1219.

42. Sfaturi către părinţi: *Constituţiile Apostolice*, *op. cit.*, p. 230 şi Fulgentius din Ruspe, *PL*, LXV, 310; Sidonius, *Ep.*, V, 16-5, *MGH, AA*, VIII, p. 89, 17, scrie în legătură cu fiica sa: *Et cum severitate nutritur, qua tamen tenerum non infirmatur aevum sed informatur ingenium* („Şi este hrănită cu severitate, care totuşi nu slăbeşte vârsta cea fragedă, ci formează spiritul"); se pare că el menţionează o excepţie. Aflăm câteva urme referitoare la educaţia literară, *Ep.*, IV, 1, VII, 2, *op. cit.*, p. 53 şi 105.

43. Marrou, *Education*, p. 29 şi 315 şi urm. Despre educaţia germanică, cf. bibliografia prezentată de C. Courtois, *Les Vandales*, p. 21, n. 2. A. Fuchs, *Les débuts de la littérature allemande*, Paris, 1952, p. 12 şi R. Latouche, *Les Grandes Invasions et la crise de l'Occident au V^e siècle*, Paris, 1947, p. 297, refuză nemotivat germanilor privilegiul unei „civilizaţii".

44. Educaţia germanică este evocată de Tacit, *Germania*, 7, 3; 11, 1; 20, 1-2. Dar o cunoaştem mai ales din mărturiile posterioare invaziilor, cf. *infra*. Despre educaţia militară a germanilor înaintea invaziilor, cf. H. Delbruck. *Geschichte der Kriegskunst*, Vol. II, Berlin, 1921, p. 317 şi urm.

45. Tacit, *Germania*, 2, 3, ed. Perret, p. 71: *Celebrant carminibus antiquis quod unum apud illos memoriae et annalium genus est* („Celebrează în cântece vechi singurul fel de amintire şi de anale care există la ei").

46. Salvian, *De Gubern.*, V, 2-8, *MGH, AA*, vol. 56: *Berbari .. qui totius litteraturae ac scientiae ignari* („Barbarii necunoscători ai întregii literaturi şi ştiinţe"). Despre scrierea runică, cf. H. Arntz, *Handbuch der Runenkunde*, Halle, 1935.

47. Prudentius, *Contra Symmachum*, 816-817, *CSEL*, LXI, p. 276: *Sed tantum distant Romam et barbara quantum quadrupedes abiuncta est bipedi vel muta loquenti* („Însă cele romane se deosebesc de cele barbare pe atât pe cât se disting patrupedele de bipede ori necuvântătoarele de cele cuvântătoare"). Cu privire la părerea romană

despre pericolul barbar, cf. Courcelle, *Histoire littéraire*.. *passim* și J. Zeller, *Les sentiments du monde romain en face des invasions germaniques*, *Journal des savants*, 1949, p. 30.

48. Exemple de barbari romanizați și știutori de carte în secolul al IV-lea sunt date de Marrou, *Education*, p. 411.

49. Totuși, de la părtunderea germanică în Occident, barbarii au influențat cu siguranță Imperiul, fie și numai în domeniul agricol și militar. În plus, între dreptul germanic și *vulgar law* romană pot fi făcute mai multe apropieri. Cf. *infra*.

50. Chiar și în aceste regiuni se găsesc insule de rezistență ale culturii clasice, cf. *infra*.

51. Despre societatea știutoare de carte și școlile din secolul al V-lea, cf. Roger, *Enseignement*, p. 65 și urm.; Loyen, *Sidoine Apollinaire*, p. 56 și urm.

52. Sidonius, *Ep.*, VII, 14, *MGH, AA*, VIII, p. 121-122.

53. Claudianus Mamertus, *Ep. ad Sapaudum*, *CSEL*, XL, p. 254; despre decăderea învățământului, cf. Roger, *Enseignement*, p. 49 și urm.

PRIMA PARTE

Capitolul I

1. Despre așezarea goților și a burgunzilor în Imperiu, cf. Schmidt, *Die Ostgermanen*, *passim*.

2. Cf. Schmidt, *op. cit.*, p. 233, și von Schubert, *Geschichte*, p. 132 și urm. și 225 și urm.

3. Iordanes, *Getica*, XXX, *MGH, AA*, V, 1, 156, p. 98 (17-18): *Spoliant tantum non autem ut solent gentes in igne supponunt* („Doar o jefuiesc, și nu îi dau foc, așa cum obișnuiesc alte neamuri"). Cf. Orosius, *Adv. pag.*, VII, 39, 15, *CSEL*, vol. V, p. 548. Augustin, *De civit. Dei*, I, 1, *CSEL*, XL, p. 4 și 5.

4. Orosius, *Adv. pag.*, VII, 43, p. 559; cf. Courcelle, *Histoire littéraire*, p. 91.

5. Schmidt, *Die Ostgermanen*, p. 287 și urm.

6. Ammianus Marcellinus, XXVIII, 5, ed. Clark, Berlin, 1915, p. 153: *Iam inde a temporibus priscis subolem se esse romanam Burgundii sciunt* („Burgunzii știu deja din vremuri străvechi că sunt de neam roman"). Despre burgunzi, cf. Coville, *Recherches*, p. 79 până la 101.

7. Socrate, *Hist. eccles.*, VII, 30, ed. R. Hussey, Oxford, 1853, vol. II. p. 801. Orosius, *Adv. pag.*, VII, 32, p. 278. Grigore din Tours, *HF*, II, 33, *MGH, SRM*, I, p. 81. Sidonius se plânge de prezența, nu de barbaria lor. Totuși, s-a crezut pe nedrept că el îi socotea „cei mai miloși dintre barbari". Cf. Courcelle, *Histoire littéraire*, p. 179, n. 5, care îl corectează bine pe Courcelle, *Recherches*, p. 202.

8. Orosius, *Adv. pag.*, VII, 32, p. 278; cf. Coville, *Recherches*, p. 139 și 147.

9. Gondebod, rudă cu Ricimer, a participat la răsturnarea lui Anthemius și a obținut titlul de prinț. Cf. Schmidt, *Die Ostgermanen*, p. 147. Pentru Sigismund, cf. Avitus, *Ep.*, LXXXIV, *MGH, AA*, VI, 2, p. 101.

10. C. Courtois, *Les Vandales*, p. 168 și urm.

11. Despre superioritatea instituțiilor romane, cf. M. Brunner, *Deutsche Rechtsgeschichte*, I, partea I.

12. Ostrogoții sunt cantonați în Italia de Nord (cf. Hartmann, *Geschichte*, I, p. 128). Despre așezarea barbarilor în Occident cf. Gamillscheg, *Romania germanica*,

Berlin, 1934, ţinând cont de criticile formulate de istorici la apariţia acestei lucrări. Cf. F. Lot, *Que nous apprennent sur le peuplement gérmanique les récents travaux de toponymie?*, *AcIB*, 1945, p. 189-198.

13. Burgunzii apar, conform săpăturilor şi toponimelor, în regiunile periferice (valea de sus a râurilor Doubs, Saône, Yonne). Cf. hărţile din Chaume, *Les origines du duché de Bourgogne*, II, Dijon, 1975, p. 161 şi 171, şi P. Bouffard, *Nécropoles burgondes de la Suisse, les garnitures de ceintures*, Diss., Basel, 1947 Cf. şi Salin, *Civilisation*, I, p. 344 şi urm.

14. Reinhardt, *Sobre el asentamiento de los Visigodos en la peninsula*, *AEA*, 18, 1945, p. 124. R. d'Abadal, *A propos du legs wisigothique en Espagne*, *Settimane*, V, p. 545. Despre aşezarea în Galia, cf. Salin, *op. cit.*, I, p. 387 şi urm., şi B. Bröens, *Le Peuplement germanique de la Gaule entre la Méditerranée et l' Océan*, *A d M.*, 1956, p. 18 şi urm., care a demonstrat că mormintele atribuite vizigoţilor erau în realitate morminte ale francilor repede romanizaţi.

15. Courtois, *Les Vandales*, p. 215-216.

16. Cassiodor, *Var.*, I, 28; II, 39; III, 30-53; IV, 51, *MGH, AA*, XI, p. 29, 67, 94, 108; cf. în special I, 28, p. 29 (despre restaurarea oraşelor): *Laus est temporum reparatio urbium vetustarum, in quibus et ornatus pacis adquiritur et bellorum necessitas praecavetur* („Gloria acelor vremuri este restaurarea oraşelor vechi, din care şi se câştigă podoaba păcii şi se iau măsuri de prevedere împotriva nevoilor războiului"). Acest text se inspiră dintr-o *Novella* a lui Maiorianus, *De aedificiis publicis*, din 458, cf. Schneider, *Rom un d Romgedänke*, p. 60.

17. Despre restaurările lui Gundebad, de la Geneva, cf. Blondel, *Baetorium, palais burgonde et château comtal*, în *Genava*, XVIII, 1940, p. 60-89. Cele două texte pe care le posedăm în legătură cu acest subiect sunt o inscripţie mutilată (*CIL*, XII, 2643) şi menţionarea în patru manuscrise ale lucrării *Notitia Gallorum*: *Civitas genavensium quae nunc Genava a Gundebado rege Burgondio num restaurata* („Cetatea genavezilor, care este acum Genava, a fost restaurată de regele burgunzilor Gundebad"), cf. *MGH, Chron. min.*, I, p. 600. Regii burgunzi şi-au construit *praetorium*-ul în oraşe: la Lyon, cf. Sidonius, *Ep.*, IV, 20, *MGH, AA*, VIII, p. 70, 71. *Sigimerem ... praetorium soceri expetere vidisses*" („L-ai fi putut vedea pe Sigimer râvnind pretoriul socrului său"); la Vienna, cf. Avitus, *Oper.*, *MGH, AA*, VI, 1, p. 13.

18. J. Vives, *Revista del centro de Estudios extremeños*, XIII, 1939, p. 1-7, a arătat pe bună dreptate că manuscrisul care conţine menţiunea cu privire la restaurarea podului de la Mérida era datat 483. Este deci vorba despre Euric, şi nu, cum a scris copistul, de Erwig. Cf. şi Vives, *Inscriptiones*, 363. Viaţa urbană se menţine: Idatius menţionează nişte *conventus* la Lugo (102, 194, 202), la Braga (179, 214 *a*), *MGH, Chron. min.*, I, p. 22, 31 şi 32.

19. Cf. Courtois, *Les Vandales*, p. 313-314.

20. Elogiul vieţii urbane în Cassiodor, *Var.*, 31, *MGH, AA*, XII, p. 259.

21. Theodahat a pus să se construiască lângă Viterbo, cf. Fiebiger-Schmidt, II, nr. 41, şi Thrasamund lângă Cartagina (*Anth. lat.*, ed. Riese, p. 181).

22. Pentru Roma, cf. Cassiodor, *Var.*, I, 27, 33; IV, 51; V, 42, p. 29, 33, 138 şi 168. În 536, Theophanes, *Chronographia*, ed. Classen, p. 347, menţionează la Bizanţ prezenţa unui histrion venit din Italia şi cf. unei aluzii în Grigore cel Mare, *Reg. past.*, III, 20, *PL*, LXXVII, c. 85. La Arles, Caesarius le reproşează credincioşilor că se duc la *spectacula cruenta* („spectacole sângeroase"), *Serm.* 150, ed. Morin, p. 581. Cf. *ibid.*, *Serm.*, 12, p. 59 şi 89, p. 353. Cf. şi epitaful aurarului milanez Lucifer: *Fabolarum socius, laetitiae semper amicus ... ilaris, iocundus* („Tovarăş al snoavelor, pururea prieten al bucuriei ... vesel, jucăuş"). Monneret de Villlard, *Catalogo delle iscrizioni di Milano cristiana anteriore al sec. XI*, Milano, 1915, p. 207, nr. 10).

23. Cf. epigramele despre diferitele piese ale casei descrise de Ennodius, *Carm.*, II, 37-43 (*MGH, AA*, VII, p. 147-149) şi II, 17, Id., p. 127.

24. Ennodius, *Ep.*, VII, 22, p. 248, 24-26 (aluzie la vânătoarea cu șoimul). Conciliul din Agde, 506, c. 55, Mansi, VIII, 534.

25. Cf. villa de la Daragolja din provincia Granada, Menendez Pidal, *Hist. de España*, III, p. 460-461, și villa din Cuevas de Soria, lângă Numantia, restaurată în secolul al V-lea, Menendez Pidal, *op. cit.*, II, p. 329.

26. Courtois, *Les Vandales*, p. 228.

27. Cf. Lot, *Les destinées*, p. 131 și urm.

28. Coville, *Recherches*, p. 165.

29. Menendez Pidal, *Historia de España*, III, p. 92.

30. Așa cum a fost instruită, fără îndoială, mica Placidia din Verona (*CIL*, V, 3897): *Placidia inlustris puella instructa litteris* („Placidia, o copilă strălucită, cu știință de carte"). Această fetiță a murit la 8 ani în 532.

31. Ennodius, *Carm.*, II, 17, și II, 38-43, *MGH, AA*, VII, p. 127 și 147-148.

32. În 440 la Roma, o *Novella* a lui Valentinian III care-i chema pe romani să-i opună rezistență lui Genseric (*Novellae*, ed. Meyer, p. 90-94). În 546, Totila, asediind Roma, a pus să se afișeze în mai multe cartiere o proclamație (Procopius, *Hist. Goth.*, III, 9, ed. J. Haury, p. 335). Cf. și scrisoarea lui Athalaric către poporul roman, *Variae*, VIII, 3, *MGH, AA*, XII, p. 233, și decretul regal împotriva simoniei, *ibid.*, IX, 30. În 595 la Ravenna, este afișată o *libella* ostilă lui Grigore cel Mare (Grig., *Ep.*, VII, 42, *MGH, Epist.*, I, p. 490). Cf. mostre de scriere de afiș în secolele V-VI, în Mallon, *L'écriture de la chancellerie impériale romaine, Acta Salmanticensia*, IV, 2, 1948, pl.

33. La Roma, în 535, epitaful lui Ioan, *vir honestus*, secretar al cârciumarului Isidor (*olografus propine isidori*), în De Rossi, *ICR*, I, p. 478, n. 1055. În Provența, Caesarius din Arles vorbește despre *negotiatores qui cum litteras non noverint requirunt sibi mercenarios litteratos* ... („negustori care, pentru că nu știu carte, își iau scribi cu plată..."). Cf. *Serm.*, VI, 8 și *Serm.*, VIII, ed. Morin, p. 38 și 42.

34. A. Piganiol, *L'Empire chrétien*, p. 409. Cf. Lécrivain, *Remarques sur l'* Interpretatio *de la Lex romana Visigothorum, A. V. M.*, 1889, p. 181; și De Boüard, *L'acte privé*, p. 41. Juristul Paulus, în ale sale *Sentențe*, II, 17, 14, reacționa deja împotriva acestei tendințe de formalism literal.

35. C. Courtois etc., *Tablettes Albertini*, pref., p. 206. L. Stouff, *Etude sur la formation des contrats par l'écriture dans le droit des formules du V^e au XII^e siècle*, Paris, 1887, și, în sfârșit, Väänenen, *Etudes sur le texte et la langue des tablettes Albertini*, Helsinki, 1965. Alte tăblițe au fost descoperite ulterior. Ele sunt semnalate de Y. Duval și P. A. Février, *Procès-verbal de déposition de reliques de la région de Telergma* (s. VII), în *MEFR*, 1969, 257-320.

36. Marini, *Papiri Diplomatici*, n. 84; ed. Tjaeder, 12, 113, 115 etc.

37. Despre practica înregistrării documentelor, cf. F. Martel, *Etude sur l'enregistrement dans les curies municipales*, Paris, 1877; B. Hirschfeld, *Die* gesta municipalia *in römischer und frühgermanischen Zeit*, 1904, și, în cele din urmă, L. Santifaller, *Die Urkünde des Königs Odovakar vom Jahre 489, MIOEG*, LX, 1952.

38. Edictul lui Theodoric prevede cazul (*Edictum*, 29, *MGH, SS, Leges*, V, p. 155) reluând un articol al unei *Novella* a lui Valentinian III. Diplomele care nu poartă semnături autografe sunt destul de puțin numeroase; cf. Marini, 115 și 26. Cf. Tjäder, *Die nichtliterarischen*, p. 271.

39. *Ibid.*, 74, *signaculum annuli mei* („însemnul inelului meu"), 86, *iugalis meus* („inelul meu de cununie") în Tjäder, p. 204 și 306.

40. M. Deloche, *Etude historique et archéologique sur les anneaux sigillaires et autre dans les premiers siècles du Moyen Age*, Paris, 1900, p. 55.

41. Avitus din Vienna, *Ep.*, LXXXVII, (78), *MGH, AA*, VI, 1, p. 97, ne dă o descriere a acestor peceți; cf. Cassian, *Institutiones*, IV, 12, *CSEL*, XVII, p. 55.

42. Pentru secolul al VI-lea avem două epitafuri ale unor doici: unul din 509 (Rossi. *ICR*, I, 943), altul din 558 (*ibid.*, 1093); despre doica Sfântului Benedict, cf. Grigore cel Mare, *Dial.*, II, 1, ed. Morrica, p. 73.

43. Despre Ennodius din Pavia, cf. Schanz, IV, 2, p. 131.

44. Este părerea lui Vogel, în prefaţa ediţiei sale, *MGH, AA*, VII, p. XI. Ennodius face aluzii foarte vagi la studiile sale din timpul adolescenţei: *Adulescentiae meae memini me legisse temporibus de quodam sictum* „Îmi amintesc că, în vremea adolescenţei mele, am citit despre o anume scriere" (este vorba despre *Medeea* lui Seneca). *Libel pro syn.*, p. 54, 14; la începutul *Eucharisticon*-ului său, *op.* 5, p. 301, 15, el aminteşte înclinaţia sa deosebită pentru poezie; un anume Servilio pare să fi fost posesorul lui, cf. *Ep.*, V, 14, p. 183. Laistner, *Thought*, p. 111, crede fără temei că a fost elevul lui Deuterius.

45. Din cincizeci de corespondenţi ai săi, douăzeci locuiesc la Roma, cincisprezece în Italia de Nord, zece în Provenţa, unul singur în Africa. Ceilalţi sunt din regiuni italice nedeterminate.

46. Este vorba despre nepoţii săi, Lupicinus (*Ep.*, III, 15, p. 111, şi *Dictio*, VIII, p. 78) şi Parthenius (*Dictio*, X, p. 118) şi despre fiul verişoarei sale Camilla (*Ep.*, IX, 9, p. 297).

47. Cel mai cunoscut este viitorul Arator, cf. notiţa lui Sundwall, *Abhl.*, 92, şi Schanz, IV, 2, p. 391-994. Trebuie citat şi Avianus, fiul chestorului Faustus: *Hic* (Liguria) *eruditione patefactus* („Aici, în Liguria, s-a deschis prin erudiţie"), Ennodius, *Ep.*, IX, 32, p. 320, 28; fiul nobilului Eusebius: *Dictio*, XI, p. 132; fraţii Paterius şi Severus: *Dictio*, XIII, p. 309; Ambrosius, fiul lui Faustinus, şi Beatus, cărora Ennodius îi dedică un tratat pedagogic: *op. cit.*, VI, p. 310.

48. Cf. F. Magani, *Ennodio*, Pavia, 1886, I, p. 285. St. Léglise, *S. Ennodius et la haute éducation littéraire dans le monde romain au commencement du VI^e^ siècle*, în *Université catholique de Bordeaux*, V, 1890, p. 214.

49. Stein, *Histoire du Bas-Empire*, II, p. 276, şi L. Schmidt, *Die Ostgermanen*, p. 396.

50. Ennodius, *Carm.*, I, 2, p. 170: *Dictio data Deuterio v. s. grammatico* („Discurs dar gramaticului Deuterius") şi *Dictio*, IX, p. 114: *Deuterius qui ubertate linguarum germina tibi multiplicatis seminibus* („Deuterius care, prin bogăţia limbilor, germinează pentru tine în înmulţite seminţe"). În altă parte, îl vedem predând retorica, *Carm.*, II, 104, p. 182 şi 183, şi *Dictio*, VII, p. 7, 30: *Eloquentiae doctor* („profesor de elocinţă").

51. Id., *Dictio in dedicatione auditorii quando ad forum tranlatio facta est* („Discurs pentru inaugurarea *auditorium*-ului, când s-a mutat în for"), *Dictio*, VII, 6. Ipoteza lui F. Erminius: *La scuola in Roma nel VI. secolo*, în *Archivum Romanicum*, XVIII, 1934, p. 150, care plasează acest for la Roma nu se susţine. Deuterius nu pare să fi predat la Roma. Într-adevăr, nu se poate invoca un pasaj din *Carmen*, I, 2, p. 170, pentru că acest poem nu i se adresează lui Deuterius, ci lui Eugenius, prin intermediul lui D.: *Dictio data Deuterio v. s. grammatico nomine ipsius Eugeneti v. i. mittenda* („Discurs dat gramaticului Deuterius, care trebuie trimis, în numele lui însuşi, lui Eugenius").

52. Id., *Praefatio dicta Lipicino quando in auditorio traditus est Deuterio v. s.* („Cuvânt de întâmpinare rostit pentru Lipicinus, când a intrat în *auditorium* la Deuterius"), *Dictio*, VIII, p. 78; Id., pentru Arator (*Dictio*, IX, p. 112), pentru Eusebius (*Dictio*, XI, p. 132), pentru Patorius şi Severus (*Dictio*, XIII, p. 309).

53. Id., *Dictiones* pentru Arator, XII, p. 138, XVIII, p. 191 şi XXII, p. 271; pentru Ambrosius, XIX, p. 201.

54. Ennodius, *Dictio*, XXIV, p. 167: *Dictio ex tempore quam ipse Deuterius iniunxit* („Discurs din vremea în care propunea însuşi Deuterius").

55. Cassiodor, *Var.*, VIII, 12, *MGH, AA*, XII, p. 242, 33.

56. Arator, *Epist. ad Parthenium, CSEL*, LXXII, p. 150, 35, 48: *His quoniam laribus tenebamus in urbe Ravennae / Hospes hians aderam nocte dieque tibi / Quos mihi tu libros quae nomina docte sonabas* („Pentru că aveam această locuință în orașul Ravenna, stăteam zi și noapte pe lângă tine, ca oaspe, sorbind cărțile ale căror nume tu mi le rosteai cu înțelepciune").

57. Cum o facem în general pe urmele lui Hartmann, *Geschichte*, I, 190, în pofida corectării făcute de R. Buchner, *Die Provence*, p. 91, n. 25, reluată de Stroheker, *Der senatorische Adel, Prosop.*, n 284.

58. Ruricius, *Ep.*, II, 37, 6, *MGH, AA*, VIII, p. 339; cf. arborele genealogic al familiei Ruriciilor în Stroheker, *Der senatorische Adel*, p. 236.

59. Cf. *infra.*

60. Jahn, *Ueber die Subscriptionen*, p. 347; despre Helpidius, cf G. Billanovich, *Dall'antica Ravenna alle biblioteche umanistiche*, în *Annuario dell'Università cattolica dell S. Cuore*, Milano, 1955-1956, 1956-1957, p. 74 și urm.

61. Sidonius, *Carm.*, VIII, 10, *MGH, AA*, VIII, p. 218; Ennodius, *Ep.*, VI, 15, *ibid.*, VII, p. 222, 26: *Natalis scientia sedis* („știința reședinței natale"), VI, 23, p. 225, 17: *Urbs amica liberalibus studiis* („orașul prieten studiilor liberale"), V, 9, p. 179, 28, *urbs in qua natelis eruditio* („orașul în care se află natala erudiție").

62. Cassiodor, *Var.*, X, 7, p. 302, 29-30: *Cuius affluentem facundiam studia romana genuerunt ... Ibi defaecatus sermo latinus est, ibi discuntur verba toto nitore lucentia* („ale cărei studii romane au dat naștere curgătoarei elocințe ... Aici s-a purificat graiul, aici se învață cuvintele luminate de întreaga lor strălucire"). Id., *Var.*, V, 22; VI, 4; p. 156, 177.

63. Cassiodor, *Var.*, VIII, 12, p. 243: *Paterno igitur exemplo ingenium extendisse credendus es qui in Romano foro eloquentiam non nutristi ... ubi sunt qui latinas litteras Romae non etiam alibi asserunt esse discendas* („Așadar, trebuie să se creadă că tu, care nu ți-ai alimentat elocința în forul roman ... acolo unde se află cei care au afirmat că literele latine trebuie învățate la Roma și nicidecum altundeva, ți-ai sporit talentul prin exemplul patern").

64. Ennodius, *Ep.*, IX, 4, și IX, 2, p. 294 și 295, către Probinus și către Faustus, pentru a-l recomanda pe Ambrosius; V, 9 și 11, p. 179 și 180, către Simplicianus; VIII, 38, p. 290, către Symmachus pentru Beatus; în sfârșit, IX, 8, p. 296, pentru a-l recomanda lui Victor pe fiul lui Paulus.

65. Id., *Opusc.*, VI, p. 310.

66. Cf. Stein, *Histoire du Bas-Empire*, II, p. 125.

67. Ennodius, *Ep.*, I, 6, p. 15, 34, și *Carm.*, I, 7, 13, p. 28: *In veterum morem pangit nova carmina Faustus* („Faustus a semănat poeme noi în obiceiul celor vechi").

68. Ennodius, *Carm.*, II, 3, p. 80: *De epigrammatis per armaria domini Fausto factis* („Despre însemnările făcute printre rafturile domnului Faustus").

69. Id., *Ep.*, IX, 32, p. 320, 28.

70. Id., *Ep.*, I, 5, p. 14

71. Id., *Ep.*, IX, 18, p. 305.

72. Termenii întrebuințați de Ennodius într-o scrisoare către Marcianus, fiul lui Asterius (*Ep.*, V, 2, p. 154, 20) și într-o alta către Ștefania (*Ep.*, VIII, 17, p. 382, 10) ne permit să acceptăm ipoteza lui Sundwall, *Abhanlung*, p. 95. Despre semnătura lui Asterius, cf. Jahn, *Ueber die Subscriptionen*, p. 350. Cf. câteva versuri ale lui Asterius în *Anth. Latina*, ed. Riese, I, p. 48.

73. Stein, *Histoire du Bas-Empire*, II, p. 130.

74. Cf. Schanz, IV, 2, p. 84.

75. P. Courcelle, *Les lettres grecques*, p. 304 și urm.

76. Despre tinerețea lui Boethius, cf. P. Courcelle, *Boèce et l'école d'Alexandrie*. în *MEFR*, LII, 1935, p. 185. Despre Boethius, cf. articolul din *Dizionario biografico degli Italiani*, Roma, 1970, de C. Leonardi, L. Minio-Paluello, U. Pizzani și P. Courcelle.

77. Id., *Les lettres grecques*, p. 258 și urm.

78. Cassiodor, *Var.*, I, 39 și IV, 6, *MGH, AA*, XII, p. 36 și 117. Theodoric refuză să-i lase să plece în Sicilia pe acești tineri veniți la Roma *studiorum causa*.

79. Singura aluzie se găsește în scrisoarea către Meribaudus, *Ep.*, IX, 3, p. 295, 4, căruia îi atribuie titlul de *praeceptor*.

80. Este ceea ce amintește Iustinian în *Sancțiunea pragmatică*. cf. *infra*.

81. Cassiodor, *Var.*, IX, 21, p. 286.

82. Jahn, *Ueber die Subsciptionen*, p. 351, și Marrou, *Autour de la Bibliothèque*, p. 160.

83. Maximianus, *Eleg.*, I, 19, ed. Beahrens, *Poet. lat. min.*, V. p. 317: *Dum iuvenile decus dum mens sensusque maneret / Orator toto clarus in orbe fuit* („Câtă vreme-și va fi păstrat podoaba tinereții, mintea și simțirea, / A fost un orator vestit în întreaga lume"). Despre acest poet, Schanz, IV, 2, 76-78, și E. Merone, *Per la biografia di Massimiano, Giornale Ital. Filol.*, I, 1948, 337-352.

84. Boethius, *Comentariu despre topice*, pref., *PL*, LXIV, 1039. Boethius îl numește *peritissimus rhetorum* („cel mai priceput dintre retori").

85. Cf. Marrou, *Education*, p. 412 și A. Chastagnol, *La préfecture urbaine à Rome sous le Bas-Empire*, Paris, 1960, p. 283-289.

86. Cassiodor, *Var.*, IX, 21, p. 286: *Qua de re, Patres conscripti, hanc vobis curam ... ut successor scholae liberelium ... litterarum commoda sui decessoris percepiat* („De aceea, senatori, aveți această grijă ... ca succesorul școlii artelor liberale ... să primească recompensele predecesorului său").

87. Ennodius, *Carm.*, II, 96. p. 172: *De quodam Romano qui magister voluit esse* („Despre un roman care a vrut să fie profesor").

88. Fortunatus, *Carm.*, III, 18, 7 și VII, 8, 25, *MGH, AA*, IV, p. 70 și 162, face aluzie la acest lucru. Dar nu e oare doar o amintire literară? H. Marrou folosește aceste indicii în *La vie intellectuelle au Forum de Trajan et au Forum d' Auguste*, *MEFR*, XLIX, 1932, p. 99; împotrivă, Stein, *Histoire du Bas-Empire*, II, p. 694, n. 1.

89. Sidonius, *Ep.*, IX, 16, *MGH, AA*, VIII, p. 171, evocă această bibliotecă. Ea mai exista, se pare la sfârșitul secolului al VI-lea; cf. *infra*.

90. Priscian, *Institutio*, ed. Keil, *Grammatici*, II, p. 407, I, 14: *Filio meo Romae in praesenti degente optans dicam: utinam Romae filius meus legisset auctores, propter quos ibi moratur* („Cum fiul meu își petrece timpul la Roma, îi voi spune din suflet: O, de-ar fi citit fiul meu la Roma autorii pentru care se află acum acolo!"). P. Courcelle, *Les lettres grecques*, p. 311, conchide de aici că tânărul făcea cercetări sterile. Ar însemna să ne avântăm cam prea mult.

91. Cf. *supra*, n. 82.

92. Stein, *Histoire du Bas-Empire*, II, p. 152. Theodoric proclamă că le redă libertatea provensalilor; cf. Cassiodor, *Var.*, III, 17, *MGH, AA*, XII, p. 88: *In antiquam libertatem ... exuite barbariem* („Redați barbariei ... vechea libertate").

93. Îi cunoaștem din scrisorile lui Sidonius, cf. A. Loyen, *Sidoine Apollinaire*, *passim*; cf. Id., *Vita Hilarii*, *PL*, L, 1232, care îi citează pe Silvius, Eusebius, Domnulus: *Praeclari auctores ... qui suis scriptis merito claruerunt* („Preavestiți autori ... care s-au făcut cunoscuți pe bună dreptate prin scrierile lor").

94. Ennodius, *Ep.*, II, 15, *MGH, AA*, VII, p. 68; III, 15, p. 111; 28, p. 125,; V, 7, p. 173; VI, 3, p. 216; VII, 8, p. 234.

95. Id., *Ep.*, VI, 24, p. 226; VII, 14, p. 237.

96. Cf. *supra*.

97. Cassiodor, *Var.*, II, 3, p. 48: *Litterarum quippe studiis dedicatus, perpetuam doctissimis disciplinis mancipavit aetatem ... Vehemens disputator in libris, amoenus declamator in fabulis ... fuit quidam nostrorum temporum Cato ... Rerum quoque naturalium causas subtilissime perscrutator Cecropii dogmatis Attico se melle saginavit* („Ca unul care era dedicat studiilor literare, a cucerit eternitatea prin învățături savante ... Dialectician înfocat în cărți, maestru de declamație plăcut în conversații ... a fost un Cato al vremurilor noastre ... Chiar și cercetător minuțios al preceptelor ateniene, în ceea ce privește cauzele fenomenelor naturale, s-a îndopat cu miere atică"). Este cu siguranță vorba de tatăl lui Felix și nu de Felix însuși, așa cum spune Courcelle, *Lettres grecques*, p. 259, n. 2.

98. Sidonius, *Ep.*, IX, 1, *MGH, AA*, VIII, p. 149.

99. Ennodius, *Ep.*, I, 8, p. 17: *Iucunda sunt commercia litterarum ..., in quibus ad unguem politi sermonis splendor effulgorat* („E plăcut să te îndeletnicești cu literatura ..., în care sclipește strălucirea discursului perfect șlefuit"); *Ep.*, II, 7, p. 39: *Vos ... quibus ubertas linguere castigatus sermo latiaris ductus quadrata constat elocutio* („Voi ... pentru care e limpede abundența limbii, vorbirea perfectă, scrierea latină, fraza armonioasă"). Despre acest Firminus, cf. Stroheker, *Der se-natorische Adel, Prosop.*, 157.

100. *Vita Caesarii*, I, 9, ed. Morin, p. 300: *Ut saecularis scientiae disciplinis monasterialis in eo simplicitas poliretur* („Ca să-și șlefuiască la el simplitatea monastică prin studiul disciplinelor seculare").

101. Cf. *infra*.

102. Id., I, 9: *Quidam Pomerius nomine scientia rhetor Afer genere quem singularem et clarum glammaticae artis doctrina reddebat* („Un anume Pomerius, pe numele său, retor ca pregătire și de neam african, pe care învățarea artei gramaticii îl făcea unic și vestit").

103. Ennodius, *Ep.*, II, 6, p. 37.

104. Ruricius, *Ep.*, I, 17, II, 10, *MGH, AA*, VIII, p. 309 și 318.

105. Școlile din Arles în secolul al V-lea sunt puțin cunoscute. *Vita Hilarii* îl semnalează, înainte de 450, pe poetul Edesius *rhetoriae facundiae et metricae artis peritissimus vir* („un bărbat foarte priceput în elocința retorică și în arta metrică"), *PL*. L. 1233. Dar este el oare *rhetor* oficial?

106. Cel puțin asta reiese din scrisorile lui Ruricius, II, 9, p. 385, și ale lui Ennodius, II, 6, p. 44.

107. Pseudo-Gennadius, *Vir.*, III, 99, ed. Richardson, p. 96. Despre Pomerius și opera lui, cf. Schanz, IV, 2, p. 554-556 și prefața ediției lui M. J. Suelzer, *The Vita Contemplativa of Julianus Pomerius*, Westminster, 1947.

108. Cf. *infra*.

109. Despre Avitus din Vienna, cf. Schanz, IV, 2, p. 269; Stroheker, *Der senatorische Adel*, *Prosop.*, n. 60, și M. Burckhart, *Die Briefsamlung des Bischofs Avitus*, Basel, 1938.

110. Despre stilul lui Avitus, teza lui Goelzer, *Le latin de sint Avit, évêque de Vienne*, Paris, 1909.

111. S-au pierdut în timpul asedierii Viennei, în 500, cum o spune însuși Avitus în prefața poemelor sale. Avitus, *Oper.*, *MGH, AA*, VI, 2, p. 201.

112. În catalogul codexului *Dietianus* (*Berol.*, *Sant.* 66) din secolul al IX-lea, se citește: *Libri Alchimi sic incipit in adulescentiam qui in publico patre cadente risisset et languenti puellae amatorium dedit. De controversia fullonis vel calvi* („Așa arată începutul cărții din tinerețe a lui Alcimus care, când i-a căzut tatăl în văzul lumii a râs și i-a dat unei copile întristate un iubit. Despre controversa pioarului sau a chelului"). Poate că e vorba despre Alcimus Avitus al nostru. Cf. prefața, *op.*, *MGH. AA*. VI, 2, p. LII.

113. Cf. răvaşul către prefectul Liberius (*Ep.*, XXXV (32), p. 65), scrisoarea către fiul lui Sidonius Apollinaris (XXXVI (33), p. 66).

114. *Ep.*, *Viventiolo rhetori* („Pentru retorul Viventiolus"), *Ep.*, LVII (51), p. 85. Cf. *infra*, nota 119.

115. *Ep.*, LIII (47) şi XCV (85), p. 81 şi 102. Avem două răspunsuri ale lui Heraclius, *Ep.*, LIV (48) şi XCVI (86); p. 83, 102.

116. Cf. *Ep.*, către ducele Ansemundus, către Helladius, către medicul-diacon Helpidius. Id., *Ep.*, LXXX (71), LXXXIII (78), XXXVIII (35), p. 93, 95 şi 67.

117. E ceea ce presupune Goelzer, *op. cit.*, p. 4. Schanz, IV, 2, 381, şi Roger, *Enseignement*, p. 69, n. 14. E greu de datat moartea retorului, pe care o cunoaştem din două texte, o scrisoare a lui Sidonius (V, 10) şi scrisoarea-prefaţă a lui Cl. Mamertus (*CSEL*, XI, p. 203). Cf. Schanz, IV, 2, p. 269-270. Sapaudus căruia îi scrie un arhidiacon în numele lui Avitus (*Ep.*, LXXXVI (77) nu poate fi confundat cu retorul (cf. Goelzer, *Le latin*, p. 15).

118. Epitaful acestui personaj care-şi sfârşeşte viaţa ca episcop de Vienna pe la 538 (cf. Strohecker, *Der senatorische Adel, Prosop.*, n. 279) se exprimă astfel:

orator magnus vates et ipse fuit
his igitur studiis primaevo flore virente
inter summatos esse prior studuit
(„a fost şi el orator şi mare poet,
şi de aceea, prin aceste îndeletniciri, când tinereţea-i era în floare,
s-a străduit să fie superior între cei mai mari").

(Le Blant, *IC*, II, n. 429). Putem face o apropiere între acest pasaj şi ceea ce ne spune despre el însuşi *orator* Maximianus, cf. *supra*, n. 83, Lampridius retor din Bordeaux este tot *orator* şi poet (Sidonius, *Ep.*, VIII, 11, p. 139).

119. Avitus, *Ep.*, LVII, (51), p. 86: *Avitus episcopo Viventiolo rhetori ... Spero ut de priscis magis oratoribus quos discipulis merito traditis perquisitum diligentius ... pandatis* („Avitus către episcopul Viventiolus retorul ... Sper ca, dintre oratorii mai vechi, ajunşi pe bună dreptate până la noi, pe cei ce au fost cercetaţi să-i prezentaţi elevilor cu mai multă atenţie"). Acest Viventiolus nu poate fi confundat cu episcopul de Lyon cu acelaşi nume. Cf. articolul meu, *La survivance des écoles publiques en Gaule au V^e siècle*, în *MA*, 1957, p. 426.

120. Cf. Stevens, *Sidonius Apollinaris and his age*, Oxford, 1933, şi A. Loyen, *Sidoine Apollinaire, passim*.

121. Sidonius, *Ep.*, IX, 14, 3, *MGH, AA*, VIII, p. 168. Coville, *Recherches*, p. 204, crede că Burgondio nu este altul decât Syagrius, consilierul juridic al burgunzilor, şi Loyen e şi el de aceeaşi părere, *Sidoine Apollinaire*, p. 53, n. 27. De fapt, Syagrius este un om în puterea vârstei, pe când Burgondio apare ca adolescent: *Adulescentem vel quod est pulchrius paene adhuc puerum* („Adolescent sau, ce e şi mai frumos, încă un copil"), p. 168, 1, 9-10. Acest nume, Burgondio, se regăseşte în secolul al VI-lea (Grigore din Tours, *HF*, VI, 15, *MGH, SRM*, I, p. 285, şi *Vit. Patrum*, VIII, 9, p. 699) şi în secolul al VII-lea la Vienna (*CIL*, XII, 2097).

122. Despre data morţii lui Sidonius, cf. Stevens, *op. cit.*, p. 166.

123. Sidonius, *Ep.*, IV, 12, p. 64. Apollinaris s-a născut pe la 460, cf. Stevens, *op. cit.*, p. 87, n. 7.

124. Avitus, *Ep.*, LI (45), p. 80.

125. Ruricius, *Epist.*, II, 26, 27, 41, *MGH, AA*, VIII, p. 332, 333 şi 341.

126. Ruricius, *Ep.*, II, 24, p. 332, îi reproşează unuia dintre fiii săi că e împrăştiat: *Baccho symphoniis et diversis musicis necnon etism puellarum choris te deditum esse* („te-ai dedicat lui Bachus, cântărilor şi diverselor soiuri de muzică, ba chiar şi corurilor de fete"); tânărul luase lecţii de la retorul din Clermont, Hesperius (cf. Ruricius, *Ep.*,

I, 3 și I, 5, p. 301 și 302). Ceilalți doi fii ai lui Ruricius erau clerici ai catedralei din Clermont (cf. *Ep.*, II, 40 și 49, p. 341 și 345.).

127. Cf. *supra*.

128. Sidonius, *Ep.*, IX, 13, 3, p. 163. Despre biblioteca familiei, cf. *Ep.*, II, 9, p. 31 și *Carm.*, XXIV, p. 264, 90; despre urmașii săi, cf. *infra*.

129. Sidonius, *Ep.*, IX. 13, p. 163, 22, 23. M. Roger, *Enseignement*, p. 86. citează acest text, dar îi refuză, fără temei, orice autoritate.

130. Sidonius, *Carm.*, XXIII, 37 și urm., p. 251; cf. Loyen, *Sidoine Apollinaire*, p. 77-78.

131. Ministrul regelui vizigor, Leon, nu este profesor, așa cum crede Loyen, *Sidoine*, p. 86, ci consilier juridic; despre Leon, cf. *infra*.

132. Sidonius, *Ep.*, VIII, 2, p. 127.

133. M. Roger, *Enseignement*, p. 87, urmat de H, Marrou, *Education*, p. 453.

134. Sidoine, *Ep.*, IV, 1, *MGH, AA*, VIII, p. 52.

135. Cf. articolul meu, *La survivance des écoles publiques en Gaule au Ve siècle*, p. 421-436.

136. Am grupat în articolul citat mai sus, textele cu referire la supraviețuirea instituțiilor municipale din Galia.

137. Lot, *Les destinées de l'Empire*, p. 166, și Menendez Pidal, *Historia de España*, III, p. 37 și urm.

138. Cf. *supra*. J. Vives, *Inscriptions*, nu semnalează decât vreo zece nume gotice și mai ales în secolul al VII-lea. La Tarragona nu găsește decât unul (n. 214).

139. ... și l-au păstrat mult timp. Cf. desenele lui Laborde, *Voyage pittoresque en Espagne*, Paris, 1808.

140. Despre romanizarea Beticei, cf. Thouvenot, *Essai sur la province romaine de Bétique*, Paris, 1940. Betica nu pare să fi suferit decât o incursiune a lui Theodoric II în 459. Cf. Hydace, *MGH, Chr. min.*, II, p. 31.

141. J. L. Cassani, *Aportes al estudio del proceso de la romanización de España. Las Institutiones educativas, Cuadernos de Hispaña*, 1952, XVIII, p. 50-70, și Marrou, *Education*, p. 392.

142. Sidonius, *Carm.*, IX, 230, *MGH, AA*, VIII, p. 224, *Cordova praepotens alumnis* („Cordoba cea tare în elevi") amintește de gloriile literare ale trecutului.

143. Menendez Pidal, *Historia de España*, III, p. 91 și urm.

144. Cf. Cassiodor, *Var.*, V, 35, și V, 39, *MGH, AA*, XII, p. 162 și 164, scrisori ale lui Theodoric către comiții care guvernau Spania.

145. Cf. *infra*.

146. Courtois, *Les Vandales*, p. 300.

147. Câteva indicații în Courtois, *Les Vandales*, p. 228-229, și M. Simonetti, *Studi sulla letteratura cristiana d'Africa in età vandalica, RIL*, 83, 1950, p. 407.

148. Salvianus, *De Gubern. Dei*, VII, 16, 68, *MGH, AA*, I, p. 96: *Illic artium liberalium scolae, illic philosophorum officinae* („Acolo sunt școlile de arte liberale, acolo oficinele filosofilor").

149. Filologii apreciază, în general, că *De Nuptiis* a fost scris între 410 și 430. Cf. Schanz, IV, 2, p. 169, și M. Cappuyns, art. *Capella* în *DHGE*, XI, 1949, p. 842-843. Aluzia la proconsulul Cartaginei a permis fixarea unui *terminus post quem*. Totuși, sub stăpânirea vandală, această funcție nu a dispărut (cf. Courtois, *Les Vandales*, p. 528); deci Martianus și-a putut compune lucrarea după 430. Despre influența lui M. Capella în Evul Mediu, cf. art. lui C. Leonardi, *Nota introduttiva per un' indagine sulla fortuna di Marziano Capella nel Medioevo, Bollettino dell'Istituto Storico Italiano per il Medio Evo*, 67, 1955, p. 265-288. C. Leonardi, *I codici di Marziano Capella*, Milano, 1960 și W. H. Stahl și R. Johnson, *Martianus Capella and the seven liberal Arts*, I, *The quadrivium*, New-York, 1971.

150. Schanz, IV, 2, p. 284: Caelius Aurelianus și Mustio, traducătorul lui Soranus, trebuie să fi trăit în aceeași epocă. Cf. Schanz, IV, 2, p. 286 și 289.

151. Dracontius, *Romulea*, I, v. 13, *MGH, AA*, XIV, p. 133: *Qui fugatas Africanae reddis urbi litteras* („Tu, care redai orașului african literele dispărute").

152. Luxorius, în *Anth. lat.*, ed. Riese, n. 287, I, p. 247: *Tantus grammaticae magister artis* („Un atât de mare profesor de gramatică"); vorbind despre un poem din tinerețe, el scrie: *Quos olim puer in foro paravi versus* („Versurile pe care, odinioară, copil le-am ticluit în for"), *ibid.*, p. 287-5; despre Faustus, cf. Schanz, IV, 2, p. 73. Cf. M. Rosenblum, *Luxorius, a latin poet among the Vandals*, New-York, 1961.

153. Coronatus a scris o lucrare: *De ultimis syllabis partium orationis*, Keil, IV, p. 50; despre Cato, cf. *Anth. lat.*, ed. Riese, I, p. 295; despre Calcidius, cf. prefața la *Expositio sermonum antiquorum* a lui Fulgentius, ed Helm, p. 105; despre Pompeius, Schanz, IV, 2, 209. L. Holtz, *Tradition et diffusion de l' oeuvre grammaticale de Pompée, commentateur de Donat*, în *Rph*, 1971, 48, 83.

154. Dracontius, *Romulea*, III, p. 137: *Incipit praefatio ad Felicianum grammaticum cuius supra in auditorio cum adlocutione* ... („Începe prefața pentru gramaticul Felicianus în *auditorium*, mai sus, cu un discurs ..."), cf. poemele IV, V și IX (*deliberativa Achillis an corpus Hectoris vendat* „deliberare dacă să vândă trupul lui Ahile sau pe cel al lui Hector"). Despre Dracontius, cf. mai recent F. Chantillon, *Dracontius, RMLA*. VIII, 3, 1952, p. 177-212.

155. Despre *Anth. lat.*, cf. Schanz, IV, 2, p. 69-74, și R. Th. Ohl, *Some remarks on the Latin Anthology*, în *Classical Weekly*, XLII, 1949, p. 147. Prefața la *Anth. lat.*, ed. Riese, n. 90 o spune limpede: *Parvola quod lusit, sensit quod iunior aetas ... hoc opus inclusit* „Deoarece a cântat lucruri mititele, a arătat că această lucrare a acoperit ... vârsta mai fragedă").

156. Cf. Schanz, IV, 2, p. 74-76, și Th. Ohl, *Symphosius and the Latin Riddle* în *Classical Weekly*, 25, p. 209-212.

157. *Anth. lat.*, ed. Riese, n. 376, I, p. 289.

158. Despre cultura literară a lui Victor din Vita, cf. Courtois, *Victor de Vita et son oeuvre*, Alger, 1954, p. 66 și urm.

159. Ferrand, *Vita Fulgentii*, I, ed. Lapeyre, p. 13: *Latinis litteris domo edoctus artis etiam grammaticae traditus auditorio* („Instruit acasă în artele liberale, a fost trecut chiar într-un *auditorium* de gramatică").

160. Schanz, IV, 2, p. 78, și Laistner, *Thought*, p. 113-114.

161. După Isidor din Sevilla, *De Vir. ill.*, 7, *PL*, LXXXIII, 1088, Verecundus a primit o educație liberală: *Studiis liberalium litterarum disetus* („Versat în studiul artelor liberale"). Cf. Schanz, IV, 2, p. 394 și urm. Iunilius, în prefața la *Institutiones*, *PL*, LXVIII, 15, amintește o remarcă a lui Primasus din Hadrumetum cu privire la școlile din Africa: *Apud nos in mundanis studiis grammatica et rhetorica ... traditur* („La noi, în cursuri laice ... se predă gramatica și retorica").

162. *Cod. Iust.*, I, 27 (1, 42), ed. Krüger, 1884, p. 79.

163. Ennodius, *op.*, VI, *MGH, AA*, VII, p. 313-8: *Istae ... praeforibus quasi nutricem ceterarum (artium) anteponunt grammaticam* („Acestea ... la început, înaintea tuturor, pun gramatica, ca pe o doică a celorlalte arte"). Cassiodor, *Var.*, IX, 21, *MGH, AA*, XII, p. 286: *Fundatum pulcherrimum litterarum mater gloriosa facundiae quae cogitare novit ad laudem, loqui sine vitio* („Strălucit fundament al literelor, slăvită mamă a elocinței, care știe să gândească în chip lăudabil și să vorbească fără greșeală").

164. Cassiodor, *Instit.*, II, ed. Mynors, p. 94: *Donatus qui et pueris specialiter aptus* („Donatus care este potrivit mai ales pentru copii"). Comentariul la Donatus, aparținând africanului Pompeius, este și el făcut pentru copii. Cf. prefața din Keil, V, p. 90. Despre legăturile dintre gramatică și cultură, cf. Fontaine, *Isidore de Séville*, p. 29 și urm.

165. Cassiodor, *Instit.*, II, p. 94: *Grammatica vero est peritia pulchre loquendi ex poetis illustribus auctoribus collecta* („De fapt, gramatica este priceperea de a vorbi frumos, culeasă de la poeții și prozatorii vestiți").

166. Printre poeți, mai presus de orice Vergiliu (citat de șaizeci de ori la Ennodius, mai mult de două sute de ori de către Arator, mai mult de șaizeci de ori de către Avitus etc. și imitatorul lui, Silius Italicus (la Ennodius, Arator). După el vin Terențiu, Horațiu, Ovidiu, Tibul, Lucan, Stațiu. Printre prozatori: Cicero (la Cassiodor, Ennodius), Sallustiu, Caesar și Valerius Maximus. Cf. Schanz, IV, 2, p. 311-312.

167. Despre învățarea retoricii, cf. Cassiodor, *Instit.*, II, 2, p. 100.

168. Deja în secolul al V-lea, la Arles, Edesius era *rhetoricae facundiae et metricae artis peritissimus vir* „un bărbat foarte priceput în elocința retorică și în arta metrică" (*Vita Hilarii*, *PL*, L, 1233). În secolul al VI-lea, Ennodius face să depindă *poetica* de retorică (*Ep.*, VI, p. 314, 10). Cf. totuși Cassiodor, *Var.*, IX, 21, p. 286: *Dispositis congruenter accentibus metrum novit decantare grammaticus* („Gramaticul știe să ritmeze metrul prin accente dispuse în chip armonios"). Pentru proza poetică, cf. Norden, *Die antike Kunstprosa*, II, p. 894, și M. Nicolau, *Sources de la versification latine accentuelle*, *ALMA*, X, 1934, p. 77; în sfârșit, Curtius, *La littérature européenne*, p. 179. Despre clausulele ritmice la Ennodius, cf. A. Fougnies, *Les studien over de clusulen bij Ennodius*, Bruxelles, 1951. (C. R. în *RBPh*, XXVI, 1948, p. 1048). Despre clausulele la Ruricius, cf. Hagendahl, *La correspondance de Ruricius*, p. 49.

169. În enumerarea Artelor, Fulgentius (*Mit.*, III, 8, ed. Helm, p. 77-78) atribuie dialectica artei retorului: *In omnibus igitur artibus sunt primae artes, sunt secundae ..., in rhetoricis prima rhetorica, secunda dialectica* („Așadar, în toate artele există arte prime și arte secunde ..., în artele retorice prima este retorica, a doua dialectica"). La M. Capella și, fără îndoială, la compatriotul lui, Tullius Marcellus din Cartagina, silogismele dialectice intră în formația retorică, cum era deja cazul în epoca lui Augustus; despre influențele africane în Occident, cf. Fontaine, *Isidor de Séville*, p. 622 și urm.

170. Despre aceste exerciții, cf. Marrou, *Education*, p. 277 și 282. Despre retorica secolului al VI-lea, cf. E. de Bruyne, *Etudes d'esthétique médiévale*, Bruges, 1946, I, 43-62.

171. Ennodius, *Dictiones*, XIV, XV, XVII, XVIII, XIX, XX, XXI, XXII, XXIII, *MGH, AA*, VII, p. 175, 176, 184, 191, 201, 220, 260, 271 și 325. Aș adăuga scrisoarea IV, 4, p. 130, în care Ennodius dezvoltă argumentele prezentate de o soră care-și alege fratele drept moștenitor.

172. Curtius, *La littérature européenne*, p. 359, și R. Marache, *La critique littéraire et le développement du goût archaïque au IIe siècle de notre ère*, Rennes, 1952, p. 335-339. Avem un manuscris al lui Fronto din secolul al VI-lea, cf. *CLA*, I, 27.

173. Cf. tratatul lui Fulgentius: *Expositio sermonum antiquorum*, ed. Helm, p. 111-126, care se prezintă ca un glosar de șaizeci și două de cuvinte.

174. Curtius, *La littérature européenne*, p. 331 și urm.

175. Despre erudiție în secolul al IV-lea, cf. Marrou, *Saint Augustin*, p. 110-111.

176. Cf. Ake Json Fridh, *Terminologie et formule dans les* Variae *de Cassiodor*, în *Studia graeca et latina Gothoburgensia*, II, 1956.

177. Doar sursele digresiunilor au fost studiate de către H. Nickstadt: *De digressionibus quibus in Variis usus est Cassiodorus*, *Diss.*, Marburg, 1921.

178. Cassiodor, *Variae*, VII, 8, *MGH, AA*, XII, p. 207; VI, 19, p. 191; VII, 15, p. 211.

179. Aritmetica (I, 10), geometria (III, 52), astronomia (XI, 36), *op. cit.*, p. 19, 107 și 350.

180. Muntele Lactarius (XI, 10), lacul Como (XI, 14), Bruttium (XII, 14), lagunele Veneției (XII, 24), *op. cit.*, p. 340, 342, 371 și 380.

181. Vulcanismul (III, 47 și IV, 50), izvorul Aponus (II, 39), izvorul Arethusa (VIII, 32), *op. cit.*, p. 102, 137, 68 și 261.

182. *Ibid.*, V, 34; X, 30, *op. cit.*, p. 162 și 317.

183. *Ibid.*, XI, 38; VII, 17; XII, 4, *op. cit.*, p. 351, 213 și 362.

184. *Ibid.*, I, 30, p. 31, 14; VI, 18; VII, 32; VIII, 12, IV, 51, p. 191, 219, 243 și 138.

185. *Ibid.*, VI, 18; I, 2; III, 31, p. 191, 11, 95.

186. Cf. Marrou, *Saint Augustin*, p. 125-157. A. T. Heerklotz, *Die Variae des Cassiodorus Senator als kulturgeschichtliche Quelle*, Heidelberg, 1926, p. 41, crede, fără motive întemeiate, că această curiozitate științifică vine mai ales din influența mediilor creștine.

187. Cassiodor, *Var.*, II, 3, p. 48, 20.

188. Ennodius, *Ep.*, V, 8, p. 178, 33. Cassiodor, *Var.*, II, 39, p. 68.

189. Avitus, *De spiritalis historiae gestis*, I, 262-289, *MGH, AA*, VI, 2, p. 210-211.

190. Verecundus, în *Commentarii super Cantica ecclesiatica*, ed. Pitra, p. 104, cf. Schanz, IV, p. 395, și Manitius, I, p. 117.

191. Despre geografia din secolul al IV-lea, cf. Marrou, *Saint Augustin*, p. 136, și în secolul al V-lea, Loyen, *Sidoine...* , p. 20-25. Ennodius ne-a lăsat *itineraria* poetice: *Carm.*, I, 5, p. 292, și I, 1, p. 193; la Ravenna este revizuită opera lui Pomponius Mela, cf. *supra*; despre hărțile folosite de Iordanes, cf. prefața lui Mommsen în ediția sa, *MGH, AA*, V, 1, p. XXXI-XXXII.

192. Ennodius, *op. cit.*, VI, p. 314, 8: *De virorum factis quod volumus creditur* („Ce vrem să credem despre bărbații bravi"). Cassiodor, *Var.*, III, 6, p. 82, 28: *In libris veterum Decios cognovit antiquos nobilemque progeniem gloriosae mortis beneficio viventem* („Din cărțile celor vechi i-a cunoscut pe anticii Decii și nobilul neam ce trăiește de pe urma unei morți pline de glorie").

193. Despre transformarea latinei în această epocă, cf. E. Löfstedt, *Late Latin*, Oslo, 1959; se pot consulta și trei studii despre textele creștine: P. W. Hoogterp, *Etude sur le latin du Codex Bobiensis des Evangiles*, 1930; Ch. Mohrmann, în *Rapports du I[er] Congrès de la Féd. Intern. des Assoc. des Etudes Classiques*, 1950, p. 207, și *La latinité de saint Benoit, RB*, 1952, p. 114; P. B. Corbett, introducerea la ediția din *Regula Magistri*, p. 69 și *The of Regula Magistri*, Louvain, 1958.

194. Cf. lucrarea lui A. Dubois, *La latinité d'Ennodius*, Paris, 1903, a lui Goelzer, *Le latin de saint Avit*, Paris, 1909, a lui H. Skahill, *The syntax of the Variae*, și A. O. Fridh, *Etudes critiques et syntaxiques sur les Variae*, Göteborg, 1950.

195. P. Courcelle, *Les lettres grecques*, p. 246-252; despre C. Mamertus, cf. studiul lui E. Fortin, *Christianisme et culture philosophique au V[e] siècle: la querelle de l'âme humaine en Occident*, Paris, 1959.

196. P. Courcelle, *Les lettres grecques*, p. 257 și urm.

197. Despre traducerile din secolul al VI-lea, F. Blatt, *Remarques sur l'histoire des traductions latines*, *Classica et Medievala*, I, 1936, p. 217-242, și A. Siegmund, *Die Ueberlieferung der griechischen christlichen Literatur in der lateinischen Kirche*, München, 1949. Despre cunoașterea limbii grecești de către aristocrați, cf. A. Momigliano, *Secundo contributi alla storia degli studi classici*, în *Storia et letteratura*, 77, Roma, 1960.

198. Despre ruptura politică din secolul al VI-lea, Stein, *Histoire du Bas-Empire*, II, p. 254 și 328.

199. *Aegritudo Perdicae* ar fi a lui Dracontius. Cf. Chantillon, *Dracontiana, AMAL*, VIII, 3, 1952, p. 192. Fulgentius, *Mitol.*, III, 2, ed. Helm, p. 61, tratează același subiect și povestea lui Eros și Leander, Berecintha și Attis; despre schimburile literare dintre

Egipt și Africa vandală, cf. Stern, *A propos des poésies des mois dnas l'Anthologie latine, REG*, LXV, 1952, p. 374-82.

200. Cf. *infra*.

201. Marrou, *Education*, p. 355.

202. Ferrand, *Vita Fulgentii*, ed. Lapeyre, p. 10.

203. P. Courcelle, *Lettres grecques*, p. 206-209, a adus la proporții corecte cunoștințele grecești ale lui Fulgentius.

204. Lui Symmachus trebuie să i-l adăugăm pe Novatus Renatus, care a citit și a corectat un exemplar al *Topicelor* (cf. Schanz, IV, 2, p. 151) și care poate este Renatus *vir spectabilis* despre care se vorbește în scrisorea lui Ioan către Senarius (*PL*, LIX, 399). Să-l adăugăm și pe Fabius cu care se bănuiește că dialoghează Boethius în comentariul lui despre Porphyrios (*PL*, LXIV, 70), și un prieten necunoscut căruia i-a dedicat lucrarea *De syllogismo hypothetico, ibid.*, c. 931.

205. Cassiodor, *Var.*, I, 45, *MGH, AA*, XII, p. 39.

206. Ennodius, *Ep.*, VI, 6, *MGH, AA*, VII, p. 217; VII, 13, p. 236; VIII, 1, p. 268; VIII, 36, p. 288. Să se citească și epigrama ironică *De Boetio spata cincto* pe care Ennodius a scris-o fără îndoială în legătură cu consulatul lui Boethius din 510 (*Carm.*, II, 132, p. 149).

207. Despre astrologie în secolul al V-lea în Galia, cf. articolele lui H. de la Ville de Mirmont, *L'Astrologie chez les Gallo-romains, REA*, XI, 1909, p. 301-327. La Roma, în 510, o seamă de senatori sunt persecutați pentru că practicaseră magia (cf. Cassiodor, *Var.*, 22 și 23, p. 124).

208. Cassiodor, *Complexiones, PL*, LXX, 1351 c: *Commonens ut nemo eos seducat per inanem sapientiam philosophorum qui dicunt solem atque lunam vel astra cetera esse veneranda* („Îndemnând ca nimeni să nu-i atragă prin deșarta știință a filosofilor care spun că trebuie să fie venerate soarele și luna sau celelalte astre").

209. E. Bréhier, *La cosmologie stoïcienne à la fin du paganisme, RHR*, 64, 1911, p. 1-20.

210. Boethius, *Consolatio Philos.*, I, 4, I, 5, ed. Peiper, p. 15 și 16. Cf. L. Alfonsi, *Romanità e barbarie nell'Apologia di Boezio*, în *Studi Romani*, I, 1953, p. 605.

211. Ennodius, *op.*, V, p. 301-302: *Tunc illa saecularis pompae philosophia Hippocrates et Galeni contrita...* („Atunci acea filosofie, cu o solemnitae seculară, a lui Hippocrates și Galenus...") *: Philosophus = medicus* se găsește în Cassiodor, *Var.*, II, 39, p. 68, 13; despre diferitele sensuri ale cuvântului *philosophi*, cf. Curtius, *Littérature européenne*, p. 213 și urm.

212. Iordanes, *Getica*, XI: *Qui omnem paene philosophiam eis instruxit... nam ethicam eos erudivit ut barbaricos mores ab eis compesceret, phisicam tradens naturaliter propriis legibus vivere fecit, quas usque nunc conscriptas belagines nuncupant, logicam instruens eos rationis supra ceteras gentes fecit expertos. Praticen ostendens in bonis artibus conversari suasit, theoricen demonstrans, signorum duodecim et per ea planetarum cursum omnemque astronomiam contemplari edocuit...* („Care i-a învățat aproape întreaga filosofie... căci i-a inițiat în etică, ca să le înlăture obiceiurile barbare, oferindu-le fizica, i-a făcut să trăiască în chip firesc după propriile lor legi, pe care până acum le numesc *belagines* scrise, inițiindu-i în logică, i-a făcut superiori celorlalte neamuri în ceea ce privește rațiunea. Arătându-le *practica*, i-a îndemnat să discute despre virtuți, dezvăluindu-le *theorica*, i-a învățat cele douăsprezece semne ale zodiacului și, prin acestea, cum să studieze cursul planetelor și întreaga astronomie...")

213. Roba filosofului are însemnele *p* și *q*, cf. Boethius, *Cons*,m I, *Pros.*, I, 4, ed. Peiper, p. 4; cf. și Fulgentius, *Mitol.*, II, 1, ed. Helm, p. 36, 1-5: *Philosophi tripertitam humanitatis voluerunt vitam ex quibus primam theoreticam, secundam praticam, tertiam filargicam voluerunt, quos nos Latine contemplativam, activam,*

voluptarim nuncupamus („Filosofii au vrut ca viața umană să fie împărțită în trei părți, dintre care pe cea dintâi au vrut-o teoretică, pe cea de-a doua practică, cea de-a treia filargică, pe care noi le numim contemplativă, activă, voluptoasă").

214. Cf. *infra*.

215. Boethius, *De arithmetica*, pref., ed. Friedlein, p. 9-10: *Quibus quattuor partibus si careat inquisitor verum invenire non possit... Hoc igitur illud quadruvium est quo his viandum sit quibus excellentior animus a nobiscum procreatus sensibus ad intelligentiae certiora perducitur* („Dacă cercetătorul nu posedă aceste patru discipline, nu poate ajunge la adevăr... Acesta este acel *quadrivium* pe care trebuie să meargă aceia pe care un spirit mai deosebit, creat de simțuri o dată cu noi, îl conduce către lucrurile ce pot fi înțelese cu mai multă certitudine"). Cassiodor, *Var.*, I, 45, p. 40: *Tu artem praedictam ex disciplinis nobilibus notam per quadrifarias mathesis ianuas introisti.* („Tu ai introdus amintita artă, cunoscută printre disciplinele nobile, pe împătritele porți ale matematicii..."). Cf. Pio Rajna, *Le denominazioni trivium e quadrivium*, *SM*, I, 1920, p. 5 și urm., și A. Viscardi, *Boezio e la conservazione e trasmissione dell' eredità del pensiero antico,* în *Settimane*, III, p. 329.

216. Courcelle, *Lettres grecques*, p. 262 și 263. Tratatul lui Boethius, *De institutione musica*, a făcut obiectul unui studiu al lui Schrade, *Die Stellung der Musik in der Philosophie des Boethius, Archiv für Geschichte der Philosophie*, XLI, 1932, p. 360-400, și al lui Potiron, *Boèce théoricien de la musique grecque*, Paris, 1961.

217. Ennodius, *op.*, VI, 314, 11.

218. Fulgentius, *Mitol.*, III, 8, ed. Helm, p. 77-78:

In geometricis prima geometrica, secunda arithmetica, in astrologicis prima mathesis, secunda astronomia, in medicinis prima gnostisce, secunda dinamice, in aruspicinis prima aruspicina, secunda parallaxis, in musicis prima musica, secunda apostelesmatice („Între științele geometrice cea dintâi este geometria, cea de-a doua aritmetica, între cele astrologice cea dintâi este matematica, cea de-a doua astronomia, între cele medicale, prima este gnostica, cea de-a doua dinamica, între cele haruspicale cea dintâi este haruspicina, cea de-a doua parallaxa, între cele muzicale cea dintâi este muzica, cea de-a două apostelesmatica").

219. Cf. *infra*.

220. Cassiodor, *Var.*, III, 33, *MGH, AA*, XII, p. 96: *Gloriosa scientia litterarum... mores purgat* („Strălucita știință literară... curăță moravurile"); Ennodius, *Opusc.*, VI; Id., vol. VII, p. 313: *De praefatis virtutibus (verecundia, castitas et fides) facessat studiorum liberalium deesse diligentiam...* („Să facă să nu lipsească amintitelor virtuți [pudoarea, castitatea și credința] învățarea artelor liberale...").

221. Ennodius, *Ep.*, VIII, 32, p. 287, 6: *Ortus nobiliter profutura ad testimonium ingenuitatis studia romana requirit* („Cel nobil din naștere caută studiile romane care îi vor aduce mărturia originii nobile"). Id., *Ep.*, I, 18, p. 25, 32.

222. Id., *Ep.*, IX, 10, p. 297, 17, și IV, 12, p. 140, 13.

223. Senatorul Faustus a scris un poem care povestea călătoria lui la lacul Como (Ennodius, *Ep.*, I, 6, p. 15, 34); cf. *Itinerarium*-ul lui Ennodius, *Carm.*, I, 5, p. 292, și descrierea unei insule de pe lacul Bolsena de către un poet necunoscut, în H. W. Garrod, *Poesos saeculi sexti fragm.*, IV, *The Class. Quart.*, 4, 1910, p. 266.

224. Ennodius, *Carm.*, II, 144; II, 146, p. 269; II, 98, p. 181.

225. Id., epitalamul lui Maxim, *Carm.*, I, 4, p. 276.

226. Cf. epitafurile compuse de Ennodius, *Ep.*, VII, 29, p. 260, și scrisorile de *consolatio* ale acestuia din urmă (III, 2, p. 77), și ale lui Ruricius, *Ep.*, II, 29, *MGH, AA*, VIII, p. 340. Despre această temă, cf. P. von Moos, *Consolatio*, München, 1971.

227. Despre prietenia în scrisori, cf. Ennodius, IV, 2, 17; V, 22; VI, 19, p. 129, 196 și 224.

228. Id., *Ep.*, VI II, 11, p. 176, 20. Ennodius îi indică lui Arator o temă ce trebuie dezvoltată, îi mulțumește lui Olybrius pentru o *dictio* despre Hercule și Anteu (*Ep.*, I, 9, p. 18).

229. Către Ștefania, sora lui Faustus: *Rogo... ut numquam scholasticorum indociles compositiones santis dictationibus misceatis* („Vă rog... să nu amestecați niciodată proastele compoziții de școală cu sfintele comentarii"). Cf. *Ep.*, IX, 18, p. 305, 23.

230. Cf. Id., *Ep.*, VII, 28 și VIII, 21 și 29, p. 259, 283 și 285. Tânărul Beatus a relevat o greșeală într-un poem funerar al lui Ennodius. Acesta din urmă se apără vehement, dar este nevoit să-și recunoască greșeala.

231. Cf. *supra*.

232. În această epocă a fost copiat manuscrisul lui Pliniu cel Tânăr din care avem fragmente (cf. E. Rand și Lowe, *A VI[th] century fragment of the letters of Plinius the Younger*, Washington, 1922), și poate și Vergiliul de la Vatican (cf. Masai, *Regula Magistri*, p. 52-53). Fiica fostului împărat Olybrius, Iuliana Anicia, pune să fie ilustrat un manuscris al lui Dioscoride (cf. E. Diez, *Die Miniaturen des Wiener Dioscorides*, Viena, 1907).

233. Helpidius *comes consistorianus* revizuiește un manuscris al lui Pomponius Mela și al lui Valerius Maximus; în același oraș, senatorul Symmachus revede comentariul *Visului lui Scipio* făcut de Macrobius, Jahn, *Ueber die Subscriptionen...*, p. 347. Nepotul și discipolul lui Ennodius, Lupicinus, revizuiește un manuscris al *Războiului galic*, cf. Jahn, *op. cit.*, p. 359, și Vogel, *Ennodii opera, MGH, AA*, VII, p. 356. Asterius, în 494, revizuiește *Bucolicele* și opera lui Sedulius, cf. Jahn, *op. cit.*, p. 348-353. Mavortius, în 527, *Epodele* lui Horațiu și poemele lui Prudențiu.

234. Ennodius, *Ep.*, VII, 13, p. 236: *Cui inter vitae exordia ludus est lectionis assiduitas et deliciae sudor alienus* („Pentru care, la începutul vieții, stăruința la lecții este joacă, iar sudoarea plăcerii ceva străin de el").

235. Id., *Ep.*, IX, 6, p. 296 (către Beatus), VIII, 3, p. 270 (către Messala), VIII, 4, p. 271 și VIII, 11, p. 276 (către Arator). Cf. în special V, 19, p. 195, 7: *taciturnitatis imperitiam prodit et infabricata confabulatio manifestat infantiam...* („dă la iveală incompetența tăcerii și vorbirea necizelată dovedește spirit infantil"), VI, 23, p. 225, 28: *Labora ergo ... eos qui consortio (te) suo polluunt... fuge* („Muncește deci... fugi... de cei care te murdăresc cu tovărășia lor")

236. Id., VII, 30, p. 267, 1, către Faustus: *Nunc per absentiam vestram venerandae solutus lege formidinis molitur obscena* („Acum, în absența voastră, lipsit de regula unei venerabile frici, o ține tot într-o desfrânare").

237. Ruricius, *Ep.*, II, 24, *MGH, AA*, VIII, p. 332: *Baccho symphoniis et diversis musicis nec etiam puellarum chordis te deditum esse* („Te-ai dedat lui Bachus, cântărilor și feluritelor soiuri de muzică, ba chiar și inimii fetelor").

238. Priscian, în Keil, *Grammatici*, III, p. 405: *Et Romanorum diligentiam vestrorum ad artes suorum alacriorem reddatis auctorum* („Și să faceți mai arzător zelul romanilor voștri pentru științele autorilor lor").

239. Grigore cel Mare, *Dialoguri*, II, prol., ed. Moricca, p. 71: *Sed cum in eis (studiis) multos ire per abrupta vitiorum cerneret eum quem quasi in ingressum mundi posuerat retraxit pedem ne si quid de scientia eius adtingeret ipse quoque postmodum in inmane praecipitium totus iret* („Dar, cum vedea că la aceste studii mulți merg pe căile abrupte ale viciilor, și-a retras piciorul pe care-l pusese parcă la capătul lumii, ca nu cumva să se atingă de ceva din știința aceluia și să se ducă, după aceea, cu totul în necuprinsa prăpastie".

240. Cf. *infra*.

241. Cassiodor, *Var.*, VIII, 31, *MGH, AA*, XII, p. 260: *Quid prodest tantos viros latere literris defaecatos? Pueri liberalium scholarum conventum quaerunt et mox foro potuerint esse digni; statim incipiunt agresti habitatione nesciri: proficiunt ut*

dediscunt: erudiuntur ut neglegant et cum agros diligunt se amare non norunt. Foedum ergo nimis est nobilis filios in desolationibus educare („La ce servește faptul că atâția oameni șlefuiți de studiile literare rămân ascunși? Copiii lor caută să frecventeze școlile secundare și ar putea deveni repede buni pentru activitățile din for; îndată ce revin în locuințele lor de la țară, încep să nu mai știe nimic. Fac progrese la școală, ca să uite tot. Se instruiesc, ca să nu se sinchisească de nimic și, iubindu-și ogoarele, nu știu să se iubească pe ei înșiși... Așadar, este prea respingător să educi copii nobili în pustietăți").

242 Caesarius, *Serm.*, II, ed. Morin. I, p. 20-5-10: *Multi sunt . qui plures libros et satis nitidos et pulchre ligatos habere volunt et eos ita armariis clausos tenent ut illis nec ipsi legant nec aliis ad legendum tribuant .* („Sunt mulți... care vor să aibă cărți multe și destul de îngrijite și frumos legate și le țin închise în dulapuri astfel încât nici ei nu le citesc, nici nu le dau altora să le citească...").

243. Marrou, *Education*, p. 412, și M. Pavan, *La crisi della scuola nel IV secolo*, Bari, 1952, p. 88.

244. Cassiodor, *Var.*, X, 7, p. 302, 31: *Sic bonis artibus eruditus mox est forensibus aptatus excubiis* „Cel astfel instruit în artele liberale, curând este potrivit pentru slujbele din for" (este vorba de avocatul Patricius ajuns chestor în 534), și *Var.*, IX, 21, p. 287, 1: *Per quos (magistros) et honesti mores proveniunt et palatio nostro facunda nutriuntur ingenia* („Prin acești profesori se și nasc bunele moravuri se și hrănesc în palatul nostru spiritele elocvente"). Diverse scrisori de numire au grijă să amintească instruirea noilor funcționari: *Var.*, VI, 5, p. 178, 33; VI, 17, p. 190, 1; VIII, 31, p. 259, 9, etc. Să reținem că școala lui Deuterius s-a așezat în forul din Milano, fără îndoială pentru a putea să se apropie de treburile publice; cf. Ennodius, *Dictio*, VII, p. 6. Cea a lui Faustus de la Cartagina este și ea plasată tot în for. Cf. *supra*.

Capitolul II

1. Cf. *supra*.

2. Sidonius, *Carm.*, VII, 497, *AA*, VIII, p. 215.

3. Pentru domnia lui Euric, cf. Stroheker, *Eurich, König der Westgoten*, diss., Tübingen, 1937.

4. Nu-l putem urma pe Haarhoff, *Schools, of Gaul...*, p. 241, când scrie: „Euric encourages the teaching of classical literature", și care vede curtea de la Toulouse ca „the last refuge of Roman letters". Judecata lui Schmidt, *Die Ostgermanen*, p. 528, este mai moderată, dar încă și mai optimistă.

5. Sidonius, *Ep.*, VIII, 6, *op. cit.*, p. 133, îi trimite *libri logistorici* ai lui Varro și *Cronica* lui Eusebius pentru a-și putea ocupa momentele de repaus în armată.

6. Sidonius, *Ep.*, V, 21, și Grigore din Tours, *HF*, II, 20, *MGH, SRM*, I, p. 65.

7. Sidonius, *Ep.*, VIII, 9, p. 139, îi scrie această scrisoare retorului Lampridius, care compusese și el un asemenea poem în cinstea regelui. Poemul despre *missorium* se găsește în *Ep.*, IV, 8, §. 7.

8. Sidonius, *Ep.*, IV, 22, p. 72.

9. Ennodius, *Vita Epiphani*, 90, *MGH, AA*, VII, p. 95, spune că regele a avut nevoie de un tălmaci pentru a-i răspunde lui Epiphanius, episcop de Pavia: *Taliter tamen fertur ad interpretem rex locutus* („Totuși, astfel se spune că a vorbit regele prin intermediul unui tălmaci").

10. Isidor din S., *Chron.*, 36, *MGH, AA*, XI, 2, p. 24: *Cum a pueritia vitam in otio et convivio peregisset* („Cum, din copilărie, își petrecuse viața în trândăvie și

ospețe"). Alaric îi exilează la Bordeaux pe Runcius din Limoges și pe Caesarius din Arles (cf. Schmidt, *Die Ostgermanen*, p. 499).

11. Este vorba despre capitolul XII, 3-11, din *Codul Theodosian*; despre redactarea *Breviarului*, a se vedea *infra*.

12. Heraclius ne este cunoscut din corespondența lui Avitus, *Ep.*, LIII (47) și XCV (85), *MGH, AA*, VI, 2, p. 81 și 102. Cf. nota lui Stohcker, *Der senatorische Adel, Prosop.*, n. 186. *Arbitrio regum quaesturae singula sumpsit* („Din voia regilor a încins cingătoarea chesturii"), spune epitaful lui Pantagathus. Despre acest personaj, cf. *supra*.

13. Ennodius, *Vita Epiphani*, 164, p. 105: *Fando locuples et ex eloquentiae dives, opibus et facundus adsertor* („Cu vorba bogată și bogat în privința resurselor elocinței, și vorbitor talentat"). Ennodius ne dă numeroase detalii despre călătoria lui Epiphanius din Pavia la Lyon, dar nu ne spune că el l-ar fi însoțit pe episcop, așa cum pare a crede Coville, *Recherches...*, p. 206.

14. Cum pretindea Binding, *Das burgundisch-romanische Königreich*, Leipzig, 1868, p. 222.

15. Avitus, *Ep.*, V, p. 32: *Neque porro cadit in regiam quidem sed philosophicam mentem maeroris abietio* („Iar îndepărtarea durerii nu se nimerește niciodată într-o minte regească, ci într-una de filosof").

16. Contrar celor spuse de Burckardt, *Die Briefsammlung des Bischofs Avitus*, diss., Basel, 1938, p. 75, n. 5, citând o frază a lui Avitus: *Euod ut nostis convenientius exprimit uno vocabulo Graecus dicens cenos* („Ceea ce, așa cum știți, grecul exprimă mai potrivit printr-un singur cuvânt *kenos*"), *op. cit.*, p. 13, 12, deoarece această remarcă este prea vagă pentru a putea ține cont de ea.

17. Iată fraza întreagă: *A cuius proprietate sermonis in ecclesiis (palatiisque sive praetoriis) missa fieri pronuntiatur, cum populus ab absevatione dimittitur. Nam genus hoc nominis etiam in saecularis linguae auctoribus nisi memoriam vestram per occupationes lectio desueta subterfugit invenitis* („Respectând proprietatea cuvântului, se spune în biserici [și în palate sau în pretorii] să fie concediați, când poporul este eliberat de respectarea unui ceremonial. Căci acest fel de cuvânt îl găsești și la autorii de limbă profană, decât numai dacă citirea lor, de care te-ai dezobișnuit datorită ocupațiilor pe care le ai, scapă memoriei tale"), *MGH, AA*, VI, 2, p. 13.

18. Cf. *infra*.

19. Cf. scrisoarea lui Avitus către Sigismund, *Ep.*, XCII (82), *MGH, AA*, VI, 2, p. 99.

20. Cum face Schmidt, *Die Ostgermanen*, p. 192.

21. Fulgentius, *Ep. ad Thrasamund*, I, 2, *PL*, LXV, 226, d, vorbește de neamul barbar: *quae sibi velut vernacula proprietate solet inscitiam vindicare* („care-și revendică ignoranța ca fiind caracteristica lor proprie"). Putem apropia acest text de un pasaj din Fulgentius Mitograful, *Mitol.*, I, 17, ed. Helm, p. 9, muza Calliope îi vorbește scriitorului: *Cum barbarorum morem auscultaverim ita litterarios mercatos penitus abdicare ut hos qui primis elementorum figuris vel proprium discripserint nomen cassata inquisitione meritum in carnificiana reptarent* („Deoarece am aflat că obiceiul barbarilor respinge cu totul legătura cu literele, astfel încât aceia care și-au înscris numele propriu prin semnele alfabetului au târât acest nume fără glas la tortură, după o zdrobitoare cercetare").

22. Despre cultura lui Genseric, cf. Courtois, *Les Vandales*, p. 222, n. 3-4.

23. Victor din Vita, *Historia*, II, 13, *CSEL*, VII, p. 28: *magnis litteris institutus* („pregătit în artele literare").

24. Dracontius, *Satisf.*, 21-22 și 93-96, *MGH. AA*, XIV, p. 114-118; despre Dracontius, cf. Schanz, IV, 2, p. 58 și urm.

25. Despre Amalafride, cf. Hartmann, art. în *R. E.*, i, I, 2, c, 1714-1715.

26. Cf. *infra*.

27. Despre cultura lui Thrasamund, cf. mărturiile lui Procopius, Cassiodor, Fulgentius, reuniți de G. Lapeyre, *Saint Fulgence de Ruspe*, Paris, 1929, p. 160-161.

28. *Anth. lat.*, ed. Riese, I, 376, p. 288:

In quo concordant... decus animus sensusque virilis
Invigilans animo sollers super omnia sensus.
(În care se adună. . frumusețea, sufletul și mintea virilă
simțirea iscusită mai presus de toate veghind asupra sufletului").

29. Cf. *infra.*

30. Fulgentius, *Ep.*, 1, 2, *PL*, LXV, 226 d: *Per te ... disciplinae studia moliuntur iura barbaricae gentis invadere...* („Prin tine ... studiul învățăturii se pregătește să atace legile neamului barbar...").

31. Despre acești cărturari, cf. *supra.* Să amintim în rândurile lor prezența referandarului regal, *Anth. lat.*, n. 30, ed. Riese, p. 292.

32. Cf. *infra.*

33. Procopius ne spune că ultimul rege vandal și-a cântat nenorocirile acompaniindu-se la țiteră (Procopius, *Hist. Vand.*, II, 6, 33, ed. Haury, I, 443). Dar el nu precizează dacă acesta cânta în latină sau în limba germanică. Gelimar care reprezenta „partidul naționalist", a vrut poate să reînvie tradițiile germanice.

34. Așa îl numesc romanii după *Anonym. Vales.*, 60, *MGH, AA*, IX, p. 322.

35. Cf. *supra.*

36. R. Lessi, *Theodoricus inlitteratus*, în *Miscellanea di Studi critici in onore di Vincenzo Crescini*, Cividale, 1921, p. 221. L. Schmidt, *Cassiodor and Theodorich*, în *Hist. Jahrbuch*, 1929, p. 727, și *Die Ostgermanen*, p. 273. W. Stach, *Die geschichtliche Bedeutung der westgotischen Reichsgründung*, în *Hist. Vierteljahrschrift*, XXX, 1935, p. 439. Ensslin, *Rex Theodoricus inlitteratus*, în *Hist. Jahrbuch*, LX, 1940, 391-396, și *Theodorich...*, p. 25-26. Stein, *Histoire du Bas-Empire*, II, p. 791, „Théodoric savait-il écrire?".

37. *Anonymus Valesianus*, 61 și 79, *op. cit.*, p. 322 și 326: *Dum inlitteratus esset tantae sapientiae fuit ut ...; Igitur rex Theodoricus inlitteratus erat et sic obruto sensu ut in decem annos regni sui quattuor litteras subscriptionis edicti sui discere nullatenus potuisset* („Fiind el analfabet, a avut atâta înțelepciune, încât ...: așadar, regele Theodoric era analfabet și cu o minte atât de slabă încât, în zece ani de domnie, nu a putut cu nici un chip să învețe cele patru litere cu care-și semna edictele").

38. Procopius, *Anecdota*, VI, ed. Haury, p. 40 (despre Iustin).

39. Cf. Iordanes, *Getica*, LVII, 289, *MGH, AA*, V, I, p. 132. Cf. Stein, *Histoire du Bas-Empire*, II, p. 12; *elegans*, evocă adesea calitățile intelectuale. Cf. Thesaurus, vol. V, 2, c. 334.

40. Ennodius, *Panegiricul lui Theodoric, op.* 1, *MGH, AA*, VII, p. 204, 29: *Educavit te in gremio civilitatis Graecia* („Grecia te-a crescut la sânul civilizației"); Cassiodor, *Var.*, I, 1, *MGH, AA*, XII, p. 10: *Nos qui divino auxilio in re publica vestra didicimus* („Noi care, cu ajutorul Domnului, am învățat în statul vostru").

41. Cassiodor, *Var.*, IX, 24, p. 290: *Nam cum esset publica cura vacuatus sententias prudentium a tuis fabulis exigebat ut factis propriis se aequaret antiquis. Stellarum cursus maris sinus fontium miracula rimator acutissimus inquirebat, ut rerum naturis diligentius perscrutatis quidam purpuratus videtur esse philosophus* („Căci, atunci când lăsa de-o parte grijile statului, cerea să afle prin cuvintele tale preceptele înțelepților, pentru ca prin propriile sale fapte să-i egaleze antici. Se interesa cu ardoare de cursul astrelor, mișcările mării, minunile izvoarelor, pentru ca, cercetând cu sârg firea lucrurilor, să pară că este un împărat filosof").

42. Iordanes, *Getica*, XI, 69, *MGH, AA*, V, I, p. 74. Acest Deceneus apare în istoric ca un magician în slujba regelui dac Burebista, care a încercat să formeze un imperiu pe la anul 60 a. Chr. (Strabon, VII, 3). Prin intermediul „geografului de la Ravenna",

cunoaștem alți „filosofi" goți, Athanarit, Hildebald, Marcomir, care, dacă au existat, nu sunt decât geografi, Cf. Wattenbach-Levison, vol. I, p. 69.

43. Iordanes, *ibid.*, V, 39, p. 64: *Unde et pene omnibus barbaris Gothi sapientiores semper extiterunt Grecisque pene consimiles ut refert Dio...* („De unde goții au fost mereu aproape mai înțelepți decât toți barbarii și aproape aidoma grecilor, după cum spune Dion..."). Este vorba de Dion Chrysostomul, autorul unei istorii a goților. În legătură cu diferitele surse ale lui Iordanes, cf. prefața ediției Mommsen, *MGH, AA*, V, 1, p. XXX și urm.

44. *Anecd Hold. MGH, AA*, XII, p. VI: *Scripsit praecipiente Theodorico rege historiam Gothicam originem eorum et loca mores in libris enuntians* („A scris, la cererea regelui Theodoric, o istorie a goților, vorbind despre originea, ținuturile și obiceiurile lor"). Cf. Schanz, IV, 2, p. 97.

45. Cassiodor, *Var.*, XI, I, p. 328, 18: *Qua enim lingua non probatur esse doctissima? Atticae facundiae claritate diserta est, Romani eloquii pompa resplendet ... Iungitur his rebus ... notitia litterarum ...* („Căci nu se dovedește a fi foarte bună cunoscătoare a acestei limbi? Vorbește fluent în limpede grai atic, strălucește de solemnitatea limbii latine... La aceasta se adaugă ... cunoașterea literaturii..."); cf. și scrisoarea X, 4, p. 299.

46. Procopius, *Bell. Goth.*, I, 2, ed. Haury, p. 11.

47. Cassiodor, *Var.*, IV, I, p. 114.

48. Iordanes, *Getica*, LIX, 306, *MGH, AA*, V, 1, p. 136; cf. Stein, *Histoire du Bas-Empire*, II, p. 335.

49. Cassiodor, *Var.*, X, 3, p. 299: *Patiens in adversis, moderatus in prosperis... olim rector sui. Accessit his bonis desiderebilis eruditio litterarum... Princeps vester etiam ecclesiasticis est litteris eruditus* („Răbdător în împrejurări nefavorabile, cumpătat în cele prielnice... cândva cârmuindu-se singur. Se adăuga acestor lucruri o cunoaștere de invidiat a literaturii... Prințul vostru este cunoscător și al literaturii bisericești"); Id., XI, 13, p. 342: *Habui multos reges sed neminem huiusmodi litteratum* („Am avut mulți regi, dar niciunul într-atât de cărturar"). Același subiect la un poet curtean: *Solers Theodatus... Theodate potens, cuius sapientia mundo prospiciens...* („Iscusitul Theodat... Puternicule Theodat, a cărui înțelepciune privește deasupra lumii..."). Cf. H. W. Carrod, *Poeseos saeculi sexti...*, *CQ*, 1910, p. 263-266.

50. Procopius, *Belli. Goth.*, I, 3, ed. Haury, p. 19.

51. Cassiodor, *Var.*, X, 31, p. 318: *Non enim in cubilis angustiis sed in campis late patentibus electum me esse noveritis, nec inter blandientium delicata colloquia sed tubis concrepantibus sum quaesitus* („Căci știți că am fost ales nu în odăi strâmte, ci în câmpuri larg deschise, și am fost căutat nu printre gingașele discursuri ale lingușitorilor, ci cu surle răsunătoare"); și *Orationum reliquiae*, II, p. 476. Procopius, *Bell. Goth.*, I, 11, ed. Haury, p. 59, face același elogiu.

52. Cu siguranță, Cassiodor a ieșit din slujba regilor ostrogoți după masacrarea senatorilor romani aduși de la Roma ca ostatici. Cf. Stein, *Histoire du Bas-Empire*, vol. II, p. 353.

53. Cf. S. Reinach, în *Rev. Germanique*, II, 1906, p. 472-478, *contra* L. Schmidt, *Hist. Viertelj.*, XXIX, 1935, p. 433, și Wattenbach-Levison, p. 78, nota 151.

54. Stein, *Histoire du Bas-Empire*, vol. II, p. 585.

55. Procopius, *Bell. Goth.*, III, 37, ed. Haury, p. 463.

56. Cei pe care textele burgunde îi numesc *optimates* (*Liber const.*, pref. *MGH, Leges*, I, 2, p. 29), *proceres* (*ibid.*, 2, p. 30).

57. Cf. descrierea poetică a villei lui Theodat de la Bolsena, într-unul dintre poemele editate de H. W. Garrod: *Poeseos saeculi sexti fragmenta*, *CQ*, 1910, p. 263.

58. Epitaful lui Mannelcubus de la Briord (*CIL*, XIII, 2472) ne spune că acest burgund a eliberat la moartea sa (487) șase sclavi. Despre împărțirea pământurilor și

a mâinii de lucru, cf. Lot, *Du régime de l'hospitalité*, în *RBPh*, VII, 1928, p. 975-1011.

59. *Romanus miser imitatur Gothum et utilis Gothus imitatur Romanus* („Romanul sărac îl imită pe got și eficientul got îl imită pe roman"), *Anon Val.*, XIV, 59, *MGH*, Chron., *AA*, XI, p. 322.

60. Acestea au fost adunate de către O. Fiebiger și L. Schmidt, *Inschriftensammlung zur Geschichte der Ostgermanen*... Epitafurile vandale în latină sunt studiate din nou de către C. Courtois, *Les Vandales*, p. 376 și urm.; să se adauge după aceea S. Lancel, *Une épitaphe de Tebessa*, în *Lybica*, IV, 1956, p. 328-331, și, pentru Hippona, H. I. Marrou, *La Basilique chrétienne d'Hippone d'après le résultat des dernières fouilles*, *Rev. des Etudes Augustiniennes*, VI, 2, 1960, p. 136-143.

61. Inscripția în „limba gotică" care putea fi văzută încă, în secolul al XVI-lea, în biserica Sant'Agata a goților nu s-ar datora, după F. Zimmerman, decât imaginației; cf. articolul acestuia, *Der Grabstein der ostgotischen Königstochter Amalafrida Theodenanda*, în *Fest. Egger*, II, p. 348, 1953. Despre limba ostrogotică din Italia, cf. F. Wrede, *Ueber die Sprache der Ostr. in Italien, Quellen u. Forsch. zur Sprach u. Kulturgeschichte der germ. Volkes*, Strasbourg, 1891, vol. 60, și C. Battisti, *L'elemento gotico nella toponomastica e nel lessico italiano* (*Settimane*, III, 1955, p. 621-649), care remarcă o foarte slabă influență a goticei asupra limbii italiene.

62. Despre devizele de pe aceste catarame, cf. în ultimă instanță, W. Deonna, *Inscriptions de plaques de ceinturons „burgondes"*, *RHS*, 1945, 25, p. 305-319. Despre data acestor inscripții, cf. Zeiss, *Studien zur den Grabfunden aus dem Burgundenreiche an der Rhone*, 1938, și De Molin, *Etudes sur les agrafes des ceinturons burgondes*, *RA*, 1902, p. 371. Singura inscripție nelatină se află pe fibula de la Charnay, decorată cu caractere runice, cf. Le Blant, *IC*, n. 146.

63. *Anth. lat.*, 285, 1 și 2, ed. Riese, I, 1, p. 221: *Inter eils goticum scapia matzia ia drincan/Non audet quisquam dignos edicere versus* („Între acestea goticul *scapia matzia ia drincan*/Nimeni nu îndrăznește să spună că sunt versuri ca lumea"). Acest dezgust al poetului îl amintește pe cel al lui Sidonius în mijlocul burgunzilor (*Carm.*, XII, p. 230-231). Despre limba vandală în Africa, cf. Courtois, *Les Vandales*, p. 222-223.

64. Cf. unele semnături gotice în Marini, *Papiri*, p. 118-119.

65. Excepționala aluzie se găsește într-o scrisoare a lui Sidonius, de pe la 474 (*Ep.*, V, 5, p. 18): *Adstupet tibi (Syagrio) epistolas interpretanti curva Germanorum senectus et negotiis mutuis arbitrum te disceptatoremque desumit* („Se minunează de tine, Syagrius, care traduci scrisori, bătrânii germani aduși de spate și te iau judecător și arbitru în afacerile lor"), și în textul citat *supra*.

66. *Codex Euricianus: de venditionibus* (286-304), *de donationibus* (305-319); *Liber Constitutionum, ibid.*, 43, 45, 99, *MGH, Leges*, I, 1, p. 11, 16 și urm., și I, 2, p. 74, 75, 113.

67. Marini, *Papiri*, 85 (Tjäder, 20, p. 348): *Hildevara int. femina*; 93, *Signum Sisiverae*; 86 (Tjäder, 13(: *Runilo sublimis femina, Felithanc subl. vir*; 79 (Tjäder, 7): *Gundihild Leudarit.*

68. Despre inelele sigilare burgunde, cf. M. Besson, *L'art barbare dans l'ancien diocèse de Lausanne*, Lausanne, 1909, p. 164, și Deloche, *Les anneaux si-gillaires*, Paris, 1900; avem pecetea lui Thrasamund, cf. Courtois, *Les Vandales*, p. 401. Despre inelele sigilare ale lui Alaric II și Theodoric, cf. E. Schramm, *Herrschaftszeichen und Staatssymbolik*, Stuttgart, 1954, I, p. 213-237.

69. *Liber constitutionum*, 29, 3, *MGH, Leges*, I, 2, p. 66, 11.

70. Wittamer, corespondent al lui Ruricius (*Ep.*, II, 60 și 62, *MGH, AA*, VIII, p. 349), pare un roman cu nume germanic.

71. Sidonius, *Ep.*, II, 1, 2, p. 21-10. Deja, în scrisoarea I, 8, 2, p. 13, 17, el făcea un tablou catastrofic al Ravennei și preciza: „eunucii fac exerciții cu armele, iar federații exerciții de literatură", etc. Avem aici procedeul retoric numit adynaton.

72. Aceștia au jucat un rol în problema schismei laurențiene; cf. Cassiodor, *Variae*, *MGH, AA*, XII, p. 422-423. O inscripție amintește că Gudila i-a dezvăluit, din ordinul lui Theodoric, o statuie antică Faventiei (*CIL*, XI, 268).

73. Arigerm a condus administrația municipală de la Roma, cf. *Var.*, III, 36 și 45, IV, 23, p. 97, 101 și 124.

74. Ennodius îl prezintă ca un soldat curajos (*Paneg.*, XII, *MGH, AA*, VII, p. 210.

75. Cassiodor, *Var.*, VIII, 9 și 10, p. 237-239, îi face elogiul fără să vorbească despre cultura lui, ceea ce nu-i stă în obicei.

76. Studiul lui Mommsen din introducerea la ediția sa (*MGH,AA*, V, 1) rămâne încă valabil, însă acesta îi atribuie pe nedrept lui Iordanes o origine alană. Cf Wattenbach-Levison, I, p. 76. F. Giunta, *Jordanes e la cultura dell'alto medio evo*, Palermo, 1952, p. 163, care vrea să dovedească faptul că Iordanes are o înaltă cultură. Despre Iordanes, cf. ca ultim studiu, A. Momigliano, *Cassiodorus and Italian culture of his time (Proceed. of the Brit. Acad.*, XL, I, p. 207-245, Londra, 1955).

77. Iordanes, *Getica*, cap. 50, p. 126: *Ego item quamvis agrammatus* („Deși și eu sunt agramat"); despre originile lui Iordanes, cf. prefața lui Mommsen, p. IV-VII. N. Wagner, *Getica-Untersuchungen zum Leben des Jordanes und zur frühen Geschichte der Goten*, Berlin, 1967.

78. Procopius, *Bell. Goth.*, I, 2, p. 12: Ἔλεγον δε ως ουδε Θευδεριχος ποτε Γότθωνιτιάς τούς παϊδας ες γραμματιστου πέμπειν έώη („Spuneau că Theodoric nu le-a îngăduit niciodată goților să-și trimită copiii la gramatic").

79. *Anth. lat.*, 18 (poem dedicat lui Fridius), 304-305 (lui Fridamal), 326 (lui Blumarit), 332, 345 și 369 (lui Hoageis), ed. Riese, p. 79, 256, 57, 268, 274, 285.

80. Procopius, *Bell. Vand.*, II, 6, 7, ed. J. Haury, vol. I, p. 444. Cf. Courtois, *Les Vandales* p. 227-228.

81. Dracontius, *Romulea*, I, 13, *MGH, AA*, XIV, p. 132: *O magister... barbaris qui Romulidas iungis auditorio* („O, profesore,... care-i aduni laolaltă în *auditorium* pe romani și pe barbari"). Schanz, IV, 2, p. 58, crede că este vorba despre indigeni fără să-și motiveze interpretarea. N-ar trebui generalizat acest caz al școlii lui Felicianus așa cum a făcut-o Audollent, *Carthage romaine*, Paris, 1901, p. 757, care vorbește despre „auditoriu compact", și chiar Courtois, *Les Vandales*, p. 222, n. 5.

82. Cassiodor, *Var.*, I, 24, *MGH, AA*, XII, p. 27, 29: *Producite iuvenes vestros in Martiam disciplinam* („Inițiați-i pe tinerii voștri în disciplina lui Marte"), și V, 23, *ibid.*, p. 157, 23: *Ostetent iuvenes nostri bellis quod in gymnasio didicere virtutis. Schola Martia mittat examina, pugnaturus ludo qui se exercere consuevit in otio* („Să arate tinerii noștri în războaie bărbăția pe care-au învățat-o în gimnaziu. Școala de război să ne trimită puzderie de tineri, care vor lupta, dacă obișnuiesc să se exerseze în școală în timp de pace").

83. Id., I, 38, p. 36, 7: *Iuvenes nostri qui ad exercitum probantur idonei, indignum est ut ad vitam suam disponendam dicantur infirmi et putentur domum suam non regere qui creduntur bella posse tractare. Gothis aetatem legitimam virtus facit..* („Tinerii noștri care se dovedesc apți pentru armată, nu se cuvine să se spună că sunt neputincioși să-și rânduiască viața și să se socoată că nu-și cârmuiesc casa cei despre care se crede că pot conduce războaie. Goților bărbăția le dă vârsta legiuită...").

84. Id., VIII, 10, p. 239: *Qui mox inter parentes infantiam reliquit statim rudes annos ad sacri cubili secreta portavit... Cuius ut coepit aetas adulescere teneríque anni in robustam gentis audaciam condurari ad expeditionem directus est Sirmensem..* („Cel care de curând a părăsit copilăria printre părinți și-a purtat vârsta neinstruită

către tainele sfântului iatac... Iar când vârsta a început să i se coacă şi anii cei fragezi să i se întărească în vajnica vitejie a neamului său, s-a dus în expediţie la Sirmium...").

85. Este cazul viitorului rege Vitiges, cf. Iordanes, *Getica*, LX, 309, *MGH, AA*, V, 1, p. 137, 14.

86. Procopius, *Bell. Goth.*, I, 3, p. 13; de fapt istoricul grec ne spune că s-a iniţiat mai ales în desfrâu.

87. Cf. rolul jucat de unii tineri vizigoţi în timpul asedierii Romei în 410. (Procopius, *Bell. Vand.*, I, 2, ed. Haury, p. 313); se poate presupune că tânărul Abrocaceus, a cărui răscumpărare a plătit-o regele burgund Gundomar (*CIL*, XXI, 2504), făcea parte dintre aceştia. El avea atunci treisprezece ani.

88. Courtois, *Les Vandales*, p. 232.

89. Despre aceste cântece naţionale, cf. A. Heusles, *Die altgermanische Dichtung*, Postdam, 1941, şi vechea lucrare a lui H. Paul, *Grundriss d. Germ. Philologie*, II, 1, *Gotische Literatur*, p. 1-3. Puţine informaţii în H. Schenider, *Geschichte der deutschen Dichtung, I, Die altgermanische Dichtung*. Cf. mai recent Ménendez Pidal, *Los godos y el origen de la epopeya española, Settimane*, III, p. 195.

90. Lista regilor pe care o dă Cassiodor (*Var.*, I, 1, p. 330) vine probabil din aceste legende.

91. Cf. mărturia lui Sidonius (*Carm.*, XII, 6: *Quod Burgondio cantat esculentus* („Ce cântă pentru burgund cu gura plină"), a lui Cassiodor (*Var.*, VIII, 9) şi mai ales a lui Iordanes, *Getica*, IV, 25; IV, 28; XII, 72; XIV, 79, p. 60, 61, 72 şi 79.

92. Despre această legendă, cf. H. Schneider, *Germanische Heldensage*, 1928, p. 315, 322, şi J. Hoops, *Reallexicon*, art. *„Dietrich von Berne"*.

93. Despre arianismul burgunzilor şi goţilor, nu există nimic în afară de lucrarea clasică a lui H. von Schubert, *Geschichte*, I, p. 17-31. Un studiu al arianismului la vandali a fost schiţat de C. Courtois, *Les Vandales*, p. 225-227. Cf. H. Giesecke, *Die Ostgermanen und der Arianismus*, Leipzig, 1939.

94. Euric, aşa cum îl prezintă Sidonius, (*Ep.*, VII, 6, 6, p. 109, 23), este un fanatic.

95. Despre aceste discuţii, cf. Burckart, *Die Briefsammlung d. Bischofs Avitus von Vienne*, Basel, 1938, p. 55 şi urm. Cf. în special scrisoarea lui Avitus către Heraclius (*Ep.*, LIII, (47), p. 82: *Habuistis igitur ut audio cum rege tractatum ..Discussum est nuto divino* („Ai avut, cum am auzit, o discuţie cu regele... S-a discutat despre voinţa divină").

96. Despre aceşti preoţi care îl sfătuiesc pe Gundebad, cf. Avitus, *Contra Arianos*, 28, p. 13. Prezenţa manuscriselor operelor Sfântului Hilarius în biblioteca episcopală de la Lyon (Lowe, *Codices lugdunenses*, p. 26 şi urm.), se explică poate prin controversele dintre catolici şi arieni. Hilarius era unul dintre autorii cei mai citiţi din Galia meridională în acea vreme. Cf. Ruricius, *Ep.*, I, 6, *MGH, AA*, VIII, p. 303.

97. Ferrand, *Vita Fulgentii*, XX-XXI, ed. Lapeyre, p. 99-107. Cf. Lapeyre, *Vie de saint Fulgence*, p. 160 şi urm. Victor din Tunnuna (*MGH, AA*, XI, p. 193, povesteşte că se discută teologic până şi în terme; în 509, Fulgentius pune să fie copiat la Cagliari un manuscris al lucrării *De Trinitate* a Sfântului Hilarius (*CLA*, I, 2).

98. După *Anonym Val.*, 12, *MGH, AA*, IX, p. 322; cf. celebra frază a lui Cassiodor despre toleranţă în *Var.*, II, 27, *MGH*, XII, p. 62: *Religionem imperare non possumus, quia cogitur ut credat invitus* („Nu putem să poruncim religiei, deoarece aceasta te constrânge să crezi fără voie").

99. Grigore din Tours, *Glor. Mart.*, 1, 80, *MGH, SRM*, I, p. 542.

100. Caesarius din Arles, *Oper.*, ed. Morin, II, p. 165.

101. Cf. *infra*.

102. G. W. S. Friedrichsen, *The Gothic version of the Gospels*, Londra, 1926, p. 161, şi Ensslin, *Theodorich*, p. 287-288. Se poate apropia *Codex argenteus* de Evangheliarul latin *purpureus* de la Brescia. G. Panazza, *Storia di Brescia*, 1963, p. 107.

103. Despre aceste fragmente, cf. W. Braune (nouă ediție revizuită de K. Helm. Halle, 1947), *Gotische Grammatik*, p. 119 și urm., și J. W. Marchand, *Notes on Gothic manuscripts*, în *Journal of English a. Germanic Philology*, LVI, 1957, p. 213.

104. Marrou, *Education*, p. 333.

105. Despre disprețul grecilor pentru tehnică, cf. Marrou, *Education*, p. 303-305. Știința romană este mai puțin speculativă decât știința greacă; cf. A. Raymond, *Histoire des sciences exactes et naturelles dans l'Antiquité*. Paris, 1955, p. 103 și urm.

106. Cassiodor, *Var.*, I, 45, *MGH, AA*, XII, p. 41, 25: *Mechanicus, si fas est dicere, paene socius est naturae, occulta reserans, manifesta convertens, miraculis ludens* („Mecanicul este, dacă-mi este îngăduit să spun, aproape un partener al naturii, care dezvăluie lucrurile tainice, le preface pe cele evidente, se joacă cu minunile..").

107. Id., *Var.*, III, 52, p. 107.

108. Id., VII, 5, p. 204, 21.

109. Id., I, 10, p. 18.

110. Id., *Var.*, II, 52: *Videant artis huius periti quid de ipsis publica sentit auctoritas. Nam disciplinae illae toto orbe celebratae non habent hunc honorem. Arithmeticam indicas, auditoriis vacat, geometria cum tantum de caelestibus disputat, tantum studiosis exponitur; astronomia et musica discuntur ad scientiam solam* („Să vadă specialiștii acestei științe (este vorba despre arpentaj) ce sentimente are față de ei autoritatea publică. Căci acele discipline celebrate în întreaga lume nu beneficiază de această cinstire. Numești aritmetica, duce lipsă de ascultători, geometria, când discută atât de mult despre cele cerești, este atât de mult expusă învățăceilor, astronomia și muzica se învață doar pentru știința însăși"). Urmează un elogiu al arpentajului.

111. Cf. studiul lui Delécage, *Les cadastres antiques jusqu'à Dioclétien. Etudes de Papyrologie*, Le Caire, 1934, vol. II, p. 73-225 și *La capitation du Bas-Empire*, în *Annales de l'Est, Mémoires* n. 14, 1945.

112. Ennodius o pomenește într-o scrisoare către patriciul Liberius care a condus această operație, *Ep.*, IX, 23, *MGH, AA*, VII, p. 307. Cf. despre această problemă Hartmann, *Geschichte*, I, 2, p. 91-94.

113. Lucrarea lui A. Irbicus, comentariu la *De agrorum qualitate* a lui Frontinus, este scrisă pentru copii: *Volumus ut ea quae a veteribus obscuro sermone conscripta sunt, apertius et intelligibilius exponere ad erudiendam posteritatis infantiam* („Vrem ca cele ce au fost scrise într-o limbă încâlcită de către cei din vechime să le înfățișăm mai clar și mai pe înțeles pentru instruirea copiilor, urmașii noștri"), ed. Thulin, 1913, p. 517; cf. despre această literatură Schanz, IV, 2, p. 303-305, și în special C. Thulin, *Der Frontinus Kommentar; ein Lehrbuch der Gromatik aus dem 5-6 Jahr.* Rh. M., 68, 1913, p. 110.

114. *Manuscrisul Arcerianus*, care conține *Corpus gromaticorum*, a fost descoperit la Bobbio unde se afla cel puțin din secolul al XV-lea. Despre datarea lui, Josephson, *Casae litterarum, Studien z. Corpus gromaticorum*, Uppsala, 1951, este de acord cu C. Thulin, *Die Handschriften des corpus agrimensorum rom.*, *ABAW*, 1911, pentru prima jumătate a secolului al VI-lea. *Contra* Beeson, *The archetype of the Roman agrimensores*, Class. Phil. 23, 1928, p. 1-14, presupune că arhetipul manuscrisului este irlandez, lucru puțin probabil.

115. *Vaticanus Palatinus* 1564 a fost copiat în secolul al X-lea pe un manuscris din secolul al VI-lea sau al VII-lea, provenind din Italia, cf. Mommsen, *Annal. Bonmem*, 1895, p. 275.

116. Grigore cel Mare, *Ep.*, VII, 36, *MGH, Epist.*, I, p. 484, 23-25.

117. Cassiodor, *Var.*, II, 39, p. 67 (Scrisoare către arhitectul Aloisius); VII, 5, p. 204 (Scrisoare de numire către *curator palatii*); VII, 15, p. 211 (Scrisoare *de architecto faciendo in urbe Roma* („despre numirea unui arhitect în orașul Roma"); despre lucrările făcute de principi, cf. *supra*.

118. Cassiodor, *Var.*, VII, 5, p. 204, recomandă această lectură lui *curator palatii*: *Ad quae sic poterit idoneus inveniri, si frequenter geometriam legas Euclidem* („Pentru acestea astfel vei putea ajunge priceput, dacă citeşti adesea geometria lui Euclid").

119. V. Mortet, *La mesure des colonnes à la fin de l'époque romaine d'après un très ancien formulaire*, în *BECh*, 1896, LVII, p. 289.

120. Despre ştiinţa arhitecturii şi geometriei din Evul Mediu Timpuriu, cf. observaţiile lui J. Hubert, *Les origines de l'art français*, p. 149, şi *Les peintures murales de Vic et la tradition géométrique*, în *C. Arch.*, I, p. 85-88. *Vita Eligii*, I. 17, *MGH, SRM*, IV, p. 683, menţionează prezenţa arpentorilor la Paris în secolul al VII-lea.

121. Avitus, *Ep.*, XI, 9, p 45, îi recomandă lui Caesarius din Arles: *Causa veniendi est ut peritiorem medicum quocumque perquirat qui imbecillitati corporeorum luminum cuiuscumque remedio artis succurrat* („Motivul venirii este ca să caute undeva un medic mai priceput care să ajute slăbiciunea globilor oculari prin vreun remediu al oricărei arte"). Dom Morin atribuie acestui episcop scaunul de la Trier: *Maximmus, évêque de Trèves, dans une lettre d'Avit de Vienne, RB*, 1935, p. 207. Caesairus venise el însuşi la Arles din motive de sănătate, *Vita Caesarii*, I, 7, ed. Morin, II, p. 299.

122. De Rossi, *ICR*, I, 49, p. 106; Fiebiger-Schmidt, 224; cf. Courcelle, *Histoire, littéraire*, p. 56.

123. O scrisoare a lui Cassiodor (*Var.*, IV, 24, p. 124), patru scrisori ale lui Ennodius (VII, 7, p. 234; VIII, 8, p. 275; IX, 14, p. 300; IX, 21, p. 306), o scrisoare a lui Avitus (XXXVIII [35], p. 67) şi un pasaj din *Vita Caesarii* (I, 41, p. 313), ne permit să-l cunoaştem pe acest important personaj. El nu apare niciodată originar din Lyon aşa cum voia Coville, *Recherches*, p. 227, sprijinindu-se pe un pasaj din *Vita Aviti*. Poate fi de origine orientală (cf. Ennodius, *Ep.*, IX, 21, p. 306, 19).

124. Această ipoteză nu este acceptată de Stein, *Histoire du Bas-Empire*, II, p. 11. Totuşi, anumiţi termeni din lucrarea lui Anthimius, *De observatione ciborum*, arată că autorul a trăit printre goţi (cf. Schanz, IV, 2, p. 293). Medic al lui Theodoric Strabo, Anthimius a trecut, ca mulţi alţii, în slujba Amalului după moartea lui Theodoric Strabo (481); cf. Ensslin, *Theodorich*, p. 292.

125. Cum indică dedicaţia lucrării sale: *Epistula Anthimi viri inlustris comitis et legatarii ad gloriosissimum Theudoricum regem Francorum de observatione ciborum* („Scrisoare a lui Anthimius, strălucit bărbat, comite şi legatar al preaslăvitului Theodoric, regele francilor, reguli despre alimentaţie"), ed. C. Deroux, Bruxelles, 1975.

126. Cf. Thomas, *Notes lexicographiques sur la plus ancienne traduction latine des oeuvres d'Oribase* (*Mélang. L. Havet*, Paris, 1909, p. 504); Courcelle, *Lettres grecques*, p. 259, 2. Cel mai recent editor al lui *Oribasius latinus* este H. Mørland, *Die lateinischen Oribasiusübersetzungen*, Oslo, 1932. Ca şi predecesorii săi, el datează această traducere la începutul secolului al VI-lea în Italia de Nord; *Cod. Ambr.*, G, 108, inf., parţial copiat pe un arhetip ravenat, menţionează un Agnellus *yatrosophesta*, un Simplicius *medicus*; cf. A. Beccaria, *I Codici di medicina del periodo presalernitano, secoli IX-X-XI*, Roma, 1956, p. 290.

127. Cassiodor, *Var.*, XI, 10, p. 340.

128. Id., *Var.*, II, 39, p. 67; VIII, 33, p. 261; X, 29, p. 315; XI, 10, p. 340. Grigore cel Mare aminteşte (*Dial.*, IV, 42, p. 299) că episcopul Germanus din Capua, mort în 541, a fost trimis de medicul său la băile sulfuroase de la Angulum (Samnium). La Cartagina, Thramund pune să se construiască terme medicale, cf. *Anth. lat.*, 212, v. 10, ed. Riese, I, 1, p. 181.

129. Cassiodor, *Var.*, X, 29, p. 315.

130. Schanz, IV, 2, p. 296-297. Această traducere a trecut în Galia, cf. *CLA*, VIII, 1191.

131. *Anth. lat.*, 369, ed. Riese, I, p. 285: *De horto domni Oageis ubi omnes herbae medicinales plantatae sunt* („Despre grădina domnului Oageis unde sunt plantate toate ierburile medicinale").

132. Cassiodor, *Var.*, VI, 19, p. 191, 34: *Habeant itaque medici pro incolumitate omnium et post scholas magistrum, vacent libris, delectentur antiquis. nullus iustius assidue legit quam qui de humana salute tractaverit* („Așadar, medici să aibă, pentru sănătatea tuturor, un magistru și după școală, să-și facă timp pentru cărți, să se desfete cu cei vechi: nimeni nu citește asiduu cu mai mult temei decât cel care se va fi ocupat de sănătatea oamenilor").

133. Autoritatea dreptului scris în regatele barbare a fost bine evocată de B. Paradisi, *Storia del diritto*, Neapole, 1951, p. 245 și urm.

134 Aceste *belagines* erau legi scrise care, după Iordanes, ar fi fost date goților de Deceneus, *Getica*, 11: *Dicineus eos naturaliter propriis legibus vivere fecit quas usque nunc conscriptas belagines nuncupant* („Deceneus i-a făcut să trăiască în mod firesc după legile lor proprii, pe care până azi le numesc *belagines* scrise"). R. Buchner, *Die Rechtsquellen*, p. 2, crede că termenul *belagines* este de origine germanică, și îl traduce prin *Satzungen* (Regulamente).

135. Despre codul lui Euric, cf. R. Buchner, *Die Rechtsquellen*, p. 7-8. Legislația lui Theodoric II este evocată de Sidonius (*Ep.*, II, 1, *MGH, AA*, VIII, p. 215); cf. Alvaro d'Ors, *La territorialidad del derecho de los visigodos*, în *Settimane*, III, p. 389.

136. Cf. Brunner, *Deutsche*, I, 497, și Buchner, *Die Rechtsquellen*, p. 11-12. Rolul legislativ al lui Hilperic (mort în 475) este atestat de un personaj din *Vita Lupicini* (*MGH, SRM*, III, p. 149): *Sub quo principe ditionis regiae ius publicum tempore illo redactum est* („Sub acest principe a fost redactat în acea vreme dreptul public al autorității regale"), de aluzia lui Gundebad care evocă *priores leges et constitutiones* („cele dintâi legi și constituții") emise de rudele sale (*Leges Burg.*, p. 5), și, în sfârșit, de Sidonius, *Ep.*, V, 5, p. 81 (cf. *infra*, nota 142).

137. Despre *Lex Romana Burgundionum*, cf. Buchner, *Die Rechtsquellen*, p. 12-13. Ea este poate contemporană cu *Lex Romana Visigothorum* sau cu *Breviarul lui Alaric* (Id., p. 9-10). Despre cea de-a treia compilație, *Edictum Theodorici*, cf. Id., p. 13-14, și Schanz, IV, 2, p. 187-189.

138. Despre influența dreptului roman în regatele barbare, cf. K. Halban (von), *Das römische Recht in den Germanischen Volksstaaten*, Bratislava, 1899. Pentru legea Gombette, cf. H. Ruegger, *Einfluss des Römischen Rechts in der Lex Burgundionum*, disert., Berna, 1949, și în sfârșit W. Roels, *On der zoeck naar het gebruik van den aangehaalde bronnen van Romeins recht in de Lex Roamana Burgundionum*, Anvers, 1958.

139. După E. Lévy, legile regatelor barbare se inspiră mai mult din „dreptul vulgar provincial" decât din dreptul clasic. Despre această *vulgar law*, cf. diferitele articole ale lui E. Lévy, în special *Vulgarisation of Roman law in the early middle age*, în *Medievalia et Humanistica*, I, 1943, p. 14-40, și *West roman vulgar law*, I, *The law of Property*, Philadelphia, 1951. Cf. și Alvaro d'Ors, *La territorialidad*, și Wieacker, *Vulgarismus und Klassicismus im Recht der Spätantike*, Göttingen, 1955; în sfârșit, B. Paradisi, *Quelques observations sur un thème célèbre, RHD*, 1959, XXVII, 1, p. 75-98.

140. Acest personaj ne este cunoscut din scrisorile și poeziile lui Sidonius (*Ep.*, IV, 22, VIII, 3; Id., *Carm.*, XXIII, 446), și de la Ennodius, *Vita Epifani*, 85-89; cf. Schanz, IV, 2, p. 57-58, și Stroheker, *Der senatorische Adel, Prosop.*, p. 212.

141. Anianus este referendar al lui Alaric, așa cum spune semnătura: *Anianus vir spectabilis ex praeceptione domni nostri gloriosissimi regis Alarici.. hunc codicem legum iuris secundum authenticum subscriptum vel in thesauris editum* („Anianus, bărbat distins, din dispoziția domnului nostru, preaslăvitul rege Alaric. . acest cod de

legi în conformitate cu semnătura autentică pus chiar în visterie"). Cf. *Codul theodos.*, ed. Mommsen, p. XXXV. F. Beyerle, *Sur Frühgeschichte des Westgotischen Gesetzebung*, în *ZRGG*, LXIII, 1950, p. 1-33, crede că Magnus din Narbonna a contribuit şi el, dar nu avem nici o dovadă a acestui fapt. E. F. Bruck, la rândul său. vede aici, fără vreun motiv întemeiat, influenţa lui Caesarius din Arles, *Caesarius von Arles und die lex Romana Visig.*, în *Studi in onore di Vincenzo Arangio Ruiz*, I, p. 201-217, Neapole, 1953.

142. Sidonius, *Ep.*, V 5, p. 81: *Novus Burgundionum Solon in legibus disserendis* („Noul Solon al burgunzilor în expunerea legilor"). Această scrisoare ar data din 470 după Stroheker, *Der senatorische Adel, Prosop.*, n. 369, sau din 475 după Coville, *Recherches*, p. 197; deci, în ambele cazuri, dintr-o epocă în care Gundebad nu era încă rege, pentru că devine rege prin 485 (cf. Schmidt, *Die Ostgermanen*, p. 146). Syagrius a fost deci în slujba lui Hilperic.

143. Aşa îi numeşte prefaţa *Breviarului lui Alaric: Quibus omnibus enucleatis atque in librum unum prudentium electione collectis* („Acestea toate fiind analizate şi adunate printr-o selecţie într-o singură carte a cunoscătorilor"); cf. *Codul theodos.*, ed. Mommsen, p. XXXIII-XXXIV.

144. A se vedea, bunăoară, *Lex Romana Burgundionum* care trimite la autorităţi, Gaius, Pavel, Hermogene, aşa cum al face-o un *aide-memoire* şcolar. A se vedea şi turnurile: *secundum Gai regulam* „regulă după Gaius" (X, 1), *Pauli regulam* „regula lui Pavel" (XV), *sciendum est* „trebuie să se ştie" (XI, 2; XXII, 5), etc.

145. În 451, Valentinian III (*Novella* 32, ed. Meyer, p. 77) se plânge că nu mai poate să găsească jurişti capabili: *Notum est post fatalem hostium ruinam, qua Italia laboravit, in quibusdam regionibus et causidicos et iudices defuisse hodieque gnaros iuris et legum aut raro aut minime repperiri* („Se ştie că după fatala ruină adusă de duşmani, datorită căreia s-a chinuit Italia, în unele regiuni au lipsit şi avocaţii şi judecătorii şi azi rar sau prea puţin se găsesc cunoscători ai dreptului şi ai legilor"). Cf. Id., *Novella* 10; cf. F. Schulz, *History of Roman Legal Science*, Oxford, 1946, p. 270, şi M. Conrat, *Zur Kultur des römischen Rechts im Westen der römischen Rechts im vierten und fünften Jah. n. C.*, *Melanges Fitting*, I, p. 289-320.

146. Cf. *Codul theodos.*, ed. Mommsen, p. LXXXIV, prezenţa acestor manuscrise la Lyon a făcut să se tragă concluzia, puţin cam pripită, că exista o şcoală de drept în acest oraş.

147. Ch. Lécrivain, *Remarques sur l'*interpretatio *de la* Lex roman Visigothorum, în *Annales du Midi*, 1889, p. 150. Haarhoff, *The schools of Gaul*, p. 24, atribuie pe nedrept lui Euric această *interpretatio.*

148. Cf. Girard, *Textes de droit romain*, p. 224, şi F. Schulz, *op. cit.*, p. 301 şi 302; cf. şi G. Archi, *Epitome Gai*, Milano, 1937. *Instituţiile* lui Gaius erau considerate cel dintâi manual al studenţilor. Cf. Collinet, *Histoire de l'école de Droit de Beyrouth*, Paris, 1925.

149. Schanz, IV, 2, p. 175, şi V. Arangio Ruiz, *Storia del diritto Romano*, Neapole, ed. a 2-a, 1950, p. 372. Nu se mai cunoaşte nici un jurisconsult arlesian după Petronius, căruia Sidonius îi dedică cea de-a VIII-a carte a corespondenţei sale (pe la 480), (*Ep.*, VIII, 1, *MGH, AA*, VIII, p. 186).

150. Sidonius, *Ep.*, VIII, 6, p. 131; despre aceste birouri, cf. Marrou, *Education*, 264 şi 387.

151. Marrou, *Education*, p. 387. La începutul secolului al V-lea, Sfântul Germanus din Auxerre a făcut poate dreptul la Roma. Cf. J. Gaudemet, *La carrière civile de saint Germain*, în *Saint Germain d'Auxerre et son temps*, Auxerre, 1950, p. 117-118.

152. Cassiodor, *Var.*, IX, 21, *MGH, AA*, XII, p. 286, 21.

153. *Corp. Jur. Civ.*, 1, *Digesta*, c. 89-12. Collinet, *Histoire de l'école de droit de Beyrouth*, p 193, crede că nu există la Roma decât un profesor de drept. În acest

caz, deoarece Cassiodor folosește singularul (*ut successor scholae liberalium litterarum tam grammaticus quam orator nec non iuris expositor*... „ca urmaș la școala literelor liberale, atât gramatic cât și retor, precum și exponent al dreptului..."), n-ar exista decât un gramatic și un retor. Pe de altă parte, *Sancțiunea pragmatică* vorbește despre profesorii de drept. Se explică greu o sporire a catedrelor între 533 și 555.

154. Cf. *infra*.

155. Cum crede Besta, *Storia del diritto italiano*, I, Milano, 1923, p. 105.

156. Besta, *Fonti del diritto italiano*, I, Milano, 1950, p. 95-96, îl datează din secolul al VI-lea și-l face să provină de la Ravenna. Fitting îl crede contemporan cu *Consultatio* (sfârșitul secolului al V-lea, începutul celui de-al VI-lea). Cf. A. Rivier, *La science du droit dans la première partie du Moyen Age*, *RHD*, 1877, p. 2.

157. Pentru elaborarea acestui *edictum*, *interpretatio* a fost mai mult consultată decât *Codul Theodosian*; cf. A. Ponchielli, *Commento all'editto di Theodorico*, Milano, 1923. Despre data acestuia, poate 524, cf. G. Astuti, *Lezioni*..., p. 39-42. Unii istorici cred că nu poate fi promulgat de Theodoric: G. Vismara, *Romani e Goti di fronte al diritto nel regno ostrogoto, Settimane*, III, 1955, p. 409-463, presupune că i se datorează lui Theodoric I vizigotul, dar teza sa nu pare demnă de reținut.

158. Viscardi, *Le Origini*, p. 215, face din Epiphanius din Pavia un jurist. Este doar un notar bisericesc, cf. *infra*.

159. Marrou, *Education*, p. 409.

160. Mulți dintre funcționarii regilor ostrogoți sunt aleși dintre avocați: chestorii Fidelis (*Var.*, VIII, 19, p. 250, 11), Patricius (*Var.*, X, 7), Decoratus (*Var.*, V, 4, p. 145), Eugenius (*Var.*, I, 12, și VIII, 19, p. 20 și 250, 24), comitele Ambrosius (*Var.*, VIII, 13, 4, p. 243). La Cartagina, referendarul lui Thrasamund este poet, cf. *Anth. lat.*, n. 300, ed. Riese, p. 282.

161. Cf. F. Schulz, *History of Roman Legal Science*, Oxford, 1946, p. 270.

162. Cassiodor, *Var.*, V, 40, p. 167, 7. Acest Cyprian cunoaște gotica, pe care trebuie s-o fi învățat în birourile regale, și greaca (*instructus enim trifariis linguis* „căci era instruit în trei limbi").

163. Id., *Var.*, IV, 4, p. 116. Lungul epitaf al lui Senarius (*Var.*, p. 499) nu menționează nimic despre instruirea lui.

164. *Var.*, III, 11, p. 85, 22-24: *Apud nos (Theodoric) faciunt studia litterarum ubi cognovisti omne quod deceat et ad usum vitae gloriosae animum... formasti* („La noi se fac studii literare, unde ai cunoscut tot ce se cuvine și... ți-ai format spiritul spre folosul unei vieți pline de faimă").

165. Id., *Var.*, IX, 24, p. 289, 27-28: *Quem primaevum recipiens ad quaestoris officium, mox repperit conscientia praeditum et legum eruditione maturum*... („Pe care, vârsta fragedă primindu-l în biroul chestorului, l-a găsit apoi înzestrat cu știință și maturizat prin cunoașterea legilor..."). Despre începuturile lui Cassiodor, cf. J. Dundwall, *Abhandlungen*, p. 154, și Stein, *Histoire du Bas-Empire*, II, p. 109 și 128.

166. *Var.*, XI, 37, p. 351, 13-16: *Splendescunt usu ipso laboribus attributi qui reddunt homines semper instructos: labores inquam, violenti magistri, solliciti paedagogi, per quos cautior qui efficitur, dum incurri pericula formidantur, eruditur quis forensibus litteris: alter qualibet disciplina doceatur, ille tamen instructior redditur qui actu continuae devotionis eruditur* („Strălucesc de folosirea în diverse activități atributele care îi fac pe oameni mereu instruiți: spun activități, profesori violenți, pedagogi agitați, prin care cineva devine mai prevăzător, deoarece se teme să nu dea de primejdii, se instruiește prin literele din for; să învețe altul orice disciplină, va deveni totuși mai instruit acela care se instruiește în actul unei dedicări permanente").

167. Cf. Tjäder, *Die nichtliterarischen lateinischen Papyri*, p. 149.

168. Despre folosirea formularelor juridice, cf. observațiile lui Ch. Saumagne în prefața la *Tablettes Albertini*, Paris, 1952, p. 148.

169. Cf. epigrama lui Ennodius împotriva lui Iovinianus: *Qui cum haberet barbam gothicam lacerna vestitus processit ex tempore* „Acesta, cum avea barbă gotică, îmbrăcat cu manta s-a pornit pe nepregătite“ (Ennodius, *op. cit.*, CLXXXII, p. 157). Din secolul al IV-lea, anumiți romani se îmbrăcau „după moda barbară“. Cf. Ambrosius, *Ep.*, 10, 9, *PL*, XVI, c. 983.

170. Claudian, *De IV Cons. Honorii*, v. 364 și urm., ed. Birt, *MGH. AA*, X, p. 164:
Honorius *per strages quitare libet. Da protinus arma.*
Cur annos obicis? Pugnae cur arguor impar?
Aequalis mihi Pyrrhus erat, cum Pergama solus..
Theodosius... *Laudanda petisti*
Sed festinus amor. Veniet robustior aetas.
(„Lui Honorius îi place să călărească printre ruine. Dă-mi armele-ndată.
De ce-mi reproșezi anii? De ce mi se spune că nu-s potrivit luptei?
Pirrhus mi-era pe potrivă, când singur Pergamul...
Theodosius... Ai umblat după laude
Dar iubirea-i grăbită. Va veni vârsta mai coaptă.

171. Grigore din Tours, *H. F.*, II, 8, *MGH, SRM*, I, p. 51, după Renatus Frigeridus: *A puero praetorianus...* („De copil a fost pretorian...“).

172. Despre tinerețea lui Maiorinus, cf. Sidonius, *Paneg. lui Maiorianus, Carm.*, V, 204, *MGH, AA*, VII, p. 192. Despre tinerețea lui Avitus, Id., *Carm.*, VII, v. 172, p. 207.

173. Sidonius, *Ep.*, III, 3, p. 41, 12: *Hic primum tibi pila pyrgus accipiter canis equus arcus ludo fuere* („Aici te-ai jucat mai întâi cu mingea, turnul, șoimul, câinele, calul“). Sidonius, *Ad Consentium, Carm.*, XXIII, 214 și urm, p. 255.

174. Cassiodor, *Var.*, VIII, 21, *MGH, AA*, XII, p. 253: *Sic fetus tui... regales oculos ab ipsis... cunabulis pertulerunt. Relucent etiam gratia gentili nec cessant armorum imbui fortibus institutis. Pueri stirpis Romanae nostra lingua loquuntur..* („Astfel pruncii tăi... chiar din leagăn și-au luat... ochii regali de la ei. Încă strălucesc de harul neamului lor și nu ostenesc să se inițieze în regulile aspre ale armelor. Copiii de neam roman vorbesc în limba noastră...“).

175. Id., IX, 23, p. 288: *Quorum infantia bonis artibus enutrita iuventutem quoque armis exercuit, formans animum litteris membra gymnasiis* („Tinerețea acestora a exersat-o, din vremea copilăriei hrănită cu virtuți, în meșteșugul armelor, formându-le spiritul prin literatură, iar membrele prin gimnazii“). Nu știm nimic despre practicarea sportului la tinerii romani, nici ce au ajuns *collegia iubenum* din Imperiul Târziu (cf. Marrou, *Education*, p. 399-400). Nu evidențiez decât o frază a lui Cassiodor care poate face aluzie la stadion, și e vorba de o imagine: *Quis enim palaestricae artis ignarus in stadium luctaturus introeat?* („Căci cine poate să intre pe stadion ca să lupte necunoscător al artei palestrei?“), în *Var.*, IV, 25, p. 125, 14; cf. Sidonius, *Carm.*, 23, 214 și urm., p. 255.

176. Procopius, *Bell. goth.*, I, 20, ed. Haury, p. 102.

177. Id., *Bell. goth.*, IV, 34, *ibid.*, p. 667, povestește că Totila i-a adus la curtea sa pe fiii notabililor sub pretextul că vor trăi pe lângă el, de fapt pentru a se sluji de ei ca ostatici. Aceștia au fost masacrați de Teias; cf. Stein, *Histoire du Bas-Empire*, II, p. 303.

Capitolul III

1. Cf. Orosius, *Contra paganos*, VII, 41, *CSEL*, V, p. 554. Despre această evoluție. cf. Fliche și Martin, *Histoire de l'Eglise*, IV, p. 362 și urm.

2. Namatius, aflat în armată, îi cere lui Sidonius cronica lui Eusebius (*Ep.*, IV, 3), Ruricius, încă laic, îi cere un exemplar al *Heptateuchului* (Sidonius, *Ep.*, V, 15, p. 88, 10), Arbogast, comite de Trier, îl întreabă, *Ep.*, VIII, 17, 3 (cf. Schanz, 378); provensalul Felix îi cere lui Faustus din Riez un tratat despre „frica de Dumnezeu"; cf. Gennadius, *Vir., ill.*, 86 (85), ed. Richardson, p. 91. Despre acest Felix, cf. *infra.*

3. Eugippius, *Excerpta ex operibus s. Augustini*, pref., *CSEL*, IX, 2, p. 1. Despre Proba, cf. Sundwall, *Abhandlungen*, p. 161. Şi ea este în legătură cu Fulgentius din Ruspe (*PL*, LXV, 320).

4. Ioan Diaconul, *Ep. ad Senarium, PL*, LIX, 399. Despre Senarius, cf. Sundwall, *op. cit.*, p. 153; Avitus a scris acestui personaj în legătură cu certurile teologice din Orient (Avitus, *Ep.*, XXXIX [36], *MGH, AA*, VI, 2, p. 68).

5. Fulgentius, *Ad Monimum* (*PL*, LXV, 151), *Ad Felicem notarium* (*ibid.*, 497), *Ad Theodorum senatorem* (*ibid.*, 348), etc. Cf. Schanz, IV, 2, p. 576.

6. *Delectabat nobiles viros si fieri posset, cotidie beatum Fulgentium cernere disputantem* „Pe bărbaţii nobili îi încânta ca, dacă era cu putinţă, să-l vadă pe fericitul Fulgentius purtând discuţii" (Ferrand, *Vita Fulgentii*, 19, ed. Lapeyre, p. 95.).

7. Ruricius, *Ep.*, II, 27, *MGH, AA*, VIII, p. 327: *Rogo, sicut promittere dignati estis, librum nobis sancti Augustini de civitate Dei per pertitorem harum sine dilatione mittatis* („Vă rog ca, aşa cum aţi binevoit să promiteţi, să ne trimiteţi fără întârziere cartea Sfântului Augustin despre cetatea lui Dumnezeu"). Avem răspunsul lui Taurentius (*ibid.*, p. 272). El îi recomandă această carte preţioasă deoarece este pe papirus (*chartaceus liber*).

8. D. H. Groen, *Rusticii Helpidii Carmina*, Groningen, 1942; editorul rezumă discuţia despre personalitatea poetului, care pare să fie, aşa cum credea deja Brandes (*Wiener Stud.*, 12, 1890, p. 306), acelaşi cu autorul recenziilor ravenate; o aluzie la moartea lui Boethius, e adevărat bine mascată, permite propunerea datării în 524; cf. L. Alfonsi, *Note ad Elpidio Rustico, Atti Inst. Venet.*, 1941, p. 339. În ultimă instanţă, cf. S. Cavallin, *Le poète Domnulus, étude prosopographique*, *SE*, 1955, 49-65, care crede că poetul creştin şi prietenul lui Sidonius, Domnulus (*Ep.*, IX, 13 şi 15), nu sunt decât una şi aceeaşi persoană.

9. Eugippius, *Ep. ad Pascasium, MGH, AA*, I, 2, 1: *Epistola cuiusdam laici nobilis... continens vitam Bassi monachi qui quondam in monasterio montis cui vocabulum est Titas super Ariminum commoratus post in Lucaniae regione defunctus est* („Scrisoarea unui nobil laic... conţinând viaţa călugărului Bassius care a stat în mânăstirea de pe muntele numit Titas, deasupra de Ariminum, apoi a murit în ţinutul Lucaniei"). Despre această *vita*, cf. *infra.*

10. Boethius, *Opusc. sacra*, ed. Peiper, col. Teubner. Cf. Schanz, IV, 2, p. 159.

11. Avitus, *Ep.* (47), *MGH, AA*, VI, 2, p. 82. Cf. *supra.*

12. Cf. Schanz, IV, 2, p. 583.

13. Pentru Orient, cf. O. Bardenhewer, *Geschichte der altkirchlichen Literatur*, vol. IV, p. 86 şi 395. Pentru Occident, cf. Manitius, *Gechichte der christ. latein. Poesie*, Stuttgart, 1891, şi De Labriolle, *Histoire de la Littérature latine chrétienne*, p. 465 şi 695. Ch. Mohrmann, *Le vocabulaire et le style de la poésie chrétienne, REL*, 1947, p. 243, şi *Aevum*, 1950, p. 153.

14. Manuscrisele lor sunt revizuite în 494 şi în 527. Cf. *supra.*

15. Despre poemul lui Dracontius, cf. De Labriolle, *Histoire...*, p. 731, şi F. Chatillon, *Dracontiana, RMAL*, VIII, 3, 1952, p. 179 şi urm. Despre cel al lui Avitus, Schanz, IV, 2, 385, şi St. Gamber, *Le livre de la Genèse dans la poésie chrétienne du V^e siècle*, Paris, 1889.

16. Avitus, *Ep.*, XLIII, p. 73, 7-8: *Quodcirca volumen per vos temperatius ingerendum si supradictus frater vel infantibus legi debere censuerit, possum... cognoscere* („De aceea, pot şti că... volumul va trebui să fie primit de voi cu mai multă îngăduinţă,

dacă fratele [Apollinarius, fiul lui Sidonius] va fi avut în vedere că trebuie să fie citită chiar şi de copii"). Nu cred, dat fiind contextul, că *infans* înseamnă aici „cel care nu e botezat". Fulgentius foloseşte termenul *infans* pentru a desemna copiii cărora li se adresează lucrarea lui *De continentia: ergo et infantibus quibus haec nostra materia traditur* („aşadar şi copiilor cărora li se adresează această lucrare a noastră"), ed. Helm, p. 96. Să observăm că Marius Victor, care în secolul al V-lea pusese şi el în versuri *Cartea Facerii*, o făcuse pentru fiul său (*CSEL*, XVI, p. 335).

17. Avitus, *Carmina*, I, 144 şi urm., IV, 133, *MGH, AA*, VI, 2, p. 207 şi 239.

18. Acesta este, de la Platon, un loc comun. Cf. această expresie în Ruricius, *Ep.*, I, 10, *MGH, AA*, VIII, p. 306, Ennodius, *Ep.*, 1, 9, *MGH, AA*, VII, p. 18, 15, şi Maximianus, *Eleg.*, ed. Bachrens, *Poet lat min.*, V, 316: *Saepe poetarum mendacia dulcia finxi* („Am plăsmuit adesea dulci minciuni de-ale poeţilor").

19. *Alethia*, „Adevărul", acesta este titlul poemului lui Marius Victor despre *Cartea Facerii*, *CSEL*, XVI, p. 335.

20. Cum arată inscripţiile metrice care a pus să fie gravate cu ocazia restaurării catacombelor de pe *Via Salaria*, cf. De Rossi, *ICR*, II, p. 100, 137.

21. Împrejurările citirii acestui poem ne sunt povestite de mai multe manuscrise; cf. Arator, *De actibus Apostolorum*, ed. MC Kinlay, *CSEL*, LXXII, p. XXVIII şi urm.

22. Id.: *In ecclesia beati Petri quae vocatur ad vincula religiosorum simul ac laicorum nobilium sed et e populo diversorum turba convenit. Atque eodem Aratore recitante distinctis diebus ambo libri quattuor vicibus sunt auditi* („În biserica fericitului Petru, care este numită „în lanţuri", s-a adunat în acelaşi timp mulţime de nobili credincioşi şi laici, dar şi diferiţi oameni din popor. Şi, citind acelaşi Arator în mai multe zile, au fost ascultate, în patru rânduri, ambele cărţi").

23. Poemele lui Ennodius pentru baptisteriul din Milano (*Carm.*, II, 56, p. 157), pentru a împodobi efigiile episcopilor de Milano (*Carm.*, II, 77 până la 88); epitafuri ale episcopilor de Spoleto redactate de sau la porunca episcopului Flavian (în 542): *CIL*, V, 6722 şi urm.; inscripţia metrică pe care fiul papei Hormidas a pus să fie făcută în 523 în cinstea tatălui său (De Rossi, *ICR*, I, p. 108).

24. Cf. în special epitaful lui Hilarius din Arles, E. Diehl, *Inscriptiones latinae Christianae veteres*, Berlin, 1924, p. 204-205, n. 1062, al cărui ultim vers îl reia pe Vergiliu, *Eclog.*, V, 56; cf., în Africa, în aceeaşi epocă, epitaful tinerei Constantina. (Cf. Marrou, *Epitaphe chrétienne d'Hippone à réminiscences virgiliennes*, în *Libyca*, I, 1953, p. 215-320). Pentru Orient, cf. P. Waltz, *L'inspiration païenne et les sentiments chrétiens dans les épigrammes funéraires du VI^e siècle*, în *L'Acropole*, Paris, 1931,

25. Cf. Schanz, IV, 2, p. 394-395, şi Clavis, n. 1453.

26. *De Maria Virgine ad Rusticianam carmen*, *ICR*, II, p. 109; după un manuscris din secolul al IX-lea, autorul acestei meditaţii asupra întrupării ar fi un anume *orator* pe nume Andreas. Rusticiana este poate văduva lui Boethius, dar este foarte puţin sigur.

27. Marrou, *Saint Augustin*, p. 512 şi 528. Cf. J. Leclercq, *Prédication et rhétorique au temps de saint Augustin*, *RB*, LVIII, 1947, p. 116.

28. Cf. Schanz, IV, 2, p. 529; Bardy în *DTC*, XV, 2521, şi Haarhoff, *Schools of Gaul*, p. 165.

29. Honoratus, *Vita Hilarii*, *PL*, L, 1231: *At ubi instructos supervenisse vidisset, sermone ac vultu pariter in quadam gratia insolita excitatur* („Dar când vedea că intraseră cărturari, i se aprindea un har neobişnuit deopotrivă în cuvânt şi în privire").

30. Sidonius, *Ep.*, IX, 3, 5, *MGH, AA*, VIII, p. 132, 8. Este o tradiţie care urcă destul de mult; cf. J. Zellinger, *Der Beifall in der altchristl. Predigt*, Festgabe Al Knopller gewindmet, Freiburg, 1817.

31. Sidonius, *Ep.*, VII, 9, p. 112: *Oratio... cui non rhetorica partitio, non oratoriae minae, non grammaticales figurae congruentem decorem disciplinamque suppeditaverunt, neque enim illic, ut exacte perorantibus mos est, aut pondera historica aut poetica schemata scintillasve controversalium clausularum libuit aptari...* („Un discurs... căruia împărțirea retorică, strigătele oratorice, figurile gramaticale nu i-au dat frumusețe armonioasă și artă, căci acolo nu au vrut să se potrivească, după cum e obiceiul celor ce cuvântează conform regulilor, nici autoritatea exemplelor istorice, nici figurile poetice ori scântei ale clausulelor controverselor...").

32. Ennodius, *op. cit.*, 2, *Libellus pro synodo, MGH, AA*, VII, p. 48.

33. Ruricius, *Ep.*, II, 3, *MGH, AA*, VIII, p. 312; Ennodius, *Ep.*, III, 2, *MGH, AA*, VII, p 76; Avitus, *Scrisorea către Gundebad, Ep.*, 5, 5, *MGH, AA*, VI, 2, p. 32; cf. și, în aceeași perioadă, scrisoarea lui Remigius către Clovis, despre moartea surorii sale (*MGH, Ep.*, III, p. 112).

34. Citatele profane nu lipsesc: Ennodius, în *libellus pro synodo*, îi citează pe Vergiliu, Seneca, Terențiu. Cf. o reminiscență din *Bucolice* într-o predică din această perioadă, atribuită lui Petroniu din Verona sau din Bologna, și editată de D. Morin, *RB*, XIV, 1897, p. 3 până la 8; cf. Avitus, *Predică despre rugăciuni, op. cit.*, p. 112, rândul 12-14, citat din Vergiliu (*Eneida*, I, 204 și 122), și p. 117, 5, citat din Valerius Maximus.

35. Courcelle, *Lettres grecques*, p. 221 și urm. și mai recent E. Fortin, *Christianisme et culture philosophique au V^e siècle: la querelle de l'âme humaine en Occident*, Paris, 1959.

36. Sidonius, *Ep.*, V, 2, și IX, 9, 18, *MGH, AA*, VIII, p. 62 și 158: *Peritissimus Christianorum philosophus* („Preaînvățat filosof creștin").

37. Courcelle, *Lettres grecques*, p. 251.

38. Acest pontificat ar merita un istoric; despre opera liturgică, cf. D. Capelle, *Recherches gélasiennes dans le sacramentaire léonien, RB*, LXI, 1951, p. 3-14 și prefața lui G. Pomarès la ediția sa din *Lettres contre les lupercales et Dix-huit messes du sacramentaire léonien, Sources chrétiennes*, 65, Paris, 1959; despre opera canonică, Le Bras, *La renaissance gélasienne, RHD*, 1930, p. 506, și *Histoire des Collections*, I, p. 23 și urm.

39. Schanz, IV, 2, p. 589.

40. Cassiodor, *Instit.*, I, 23, ed. Mynors, p. 62 și 63. El trebuie să-l fi cunoscut pe Dionisie la Roma între 512 și 522 și, cu siguranță, nu la Vivarium (întemeiată după 555), așa cum crede Van de Vyver, *Cassiodore et son oeuvre*, p. 262.

41. Dionisie, *Ep., ad Eugippium, PL*, LXVII, 345, și *ad Iulianum, ibid.*, 231. Acesta din urmă era, ne spune Dionisie, un discipol al lui Gelasius: *Per vos alumnos eius (Gelasius) facilius aestimamus; cuius eruditione formati gradum presbyteri sancta conversatione decoratis* („Prin voi, elevii lui, judecăm mai ușor; formați prin învățătura lui, împodobiți rangul de preot cu sfânta cuvântare"). W. M. Peitz, în articolul său *Dionysius Exiguus als Kanonist, Schweizezr Rundschau*, XLV, 1945, 46, p. 3. a presupus că Dionisie se instalase împreună cu Iulian în clădirile bisericii Sant'Anastasia, la poalele Palatinului, și colaborase la redactarea *Falselor symmachiene*, a lui *Liber diurnus*. Despre teoriile revoluționare ale lui Peitz în ceea ce privește *Dionisiana*, cf. P. Blet, *Collections canoniques et critiques textuelles, note sur les recherches de W. M. Peitz*, în *MA*, 1954, p. 163-174, și J. Rambaud-Buhot, în *SE*, XIV, 1963, p. 236-250. Articolele lui Peitz au fost adunate în *Dionysius exiguus Studien*, Berlin, 1960.

42. Courcelle, *Lettres grecques*, p. 305, și Rapisarda, *La crisi spirituale di Boezio*. Florența, 1947.

43. Boethius, *op. sacra*, ed. Peiper, III, p. 168: *Ut igitur in mathematica fieri solet ceterisque etiam disciplinis praeposui terminos regulasque quibus cuncta quae secun-*

tur efficiam („Așadar, cum obișnuiește să se facă în matematică și chiar în celelalte discipline, am stabilit limite și reguli prin care să fac tot ceea ce urmează"). Id., *De Trinitate*, p. 152.

44. Id.: *Contra Eutychen et Nestorium*, p. 187, *Tuli aegerrime fateor compressusque indoctorum grege conticui metuens ne iure viderer insanus, si sanus inter furiosos haberi contenderem* („Am suportat, mărturisesc, cu foarte mare greutate și, silit de gloata neinstruiților, am tăcut temându-mă să nu par pe bună dreptate nebun dacă mă sileam să fiu socotit sănătos la mite printre niște smintiți"). Boethius face cu siguranță aluzie la clericii care au participat la conciliul din 512 și care au luat cunoștință de scrisorile episcopilor orientali către papa Symmachus. Cf. *supra*: *Meministi cum in concilio legeretur epistola* („Îți amintești când a fost citită scrisoarea în conciliu"), p. 186-6.

45. Id.: *De Trinitate*, p. 150, 16: *Idcirco stilum brevitate contraho et ex intimis sumpta philosophiae disciplinis novorum verborum significationibus velo ut haec mihi tantum vobisque, si quando ad ea convertitis, conloquantur* („De aceea îmi comprim stilul scurtându-l și acopăr cele extrase din învățăturile adânci ale filosofiei cu semnificațiile unor cuvinte noi, pentru ca acestea să ne vorbească mie și vouă, dacă vă întoarceți către ele").

46. Id., *op. cit.*, II, p. 167: *Haec si se recte et ex fide habent, ut me instruas peto. . fidem si poteris rationemque coniunge* („Te rog să-mi arăți dacă acestea se țin bine și după credință... dacă poți, îmbină credința și rațiunea"). Acest Ioan, care poate este autorul scrisorii către Senarius, ajunge cu siguranță papă sub numele de Ioan I (523-526). Cf. Rand, *Fleckeis Jahrbuch*, 1901, 26, p. 442. *Contra* Schanz, IV, 2, 595. Courcelle, *Lettres grecques*, p. 340, n. 4, preferă să-l identifice cu Ioan III (560-573).

47. Despre această problemă, cf. Duchesne, *Eglise au VI[e] siècle*, 173 și urm. Să notăm totuși că-i datorăm lui Virgiliu un canon despre originea sufletului (*Mansi*, IX, 533). Palinodiile lui Pelagius I nu dovedesc mari cunoștințe teologice (Cf. Duchesne, *op. cit.*, p. 236). El știa greaca pentru că traducea *Verba seniorum*, Schanz, IV, 2, p. 596, și Devresse, *Pelagii diaconi ecclesiae romanae, In defensione trium capitulorum* („Biscricile romane ale diaconului Pelagius. În apărarea celor trei capitule") . *ST*, vol. LVII, 1932.

48. Cel putin asta îi reproșează unchiul său Virgiliu. *PL*, LXIX, 43 b: *Tu Rustice dum aliqua nobis ignorantibus legeres, quae hominem loci tui omnino legere non decebat* („Tu, Rusticus, când ne citești nouă neștiutorilor ceva, ce nu se cuvenea în nici un caz să citească un om în situația ta").

49. Rusticus, *Contra Acephalos disputatio*, *PL*, LXVII, 1167, cf. Schanz, IV, 2, 596.

50. *PL*, LXVII, 921; despre Biserica din Africa, cf. Duchesne, *op. cit.*, p. 625 și urm.

51. Cf. Schanz, IV, 2, 581.

52. Despre Fulgentius, cf. lucrarea lui Lapeyre, *Saint Fulgence de Ruspe*, Paris, 1929, și S. Dr. Sciascio, *Fulgenzio di Ruspe*, Roma, 1941.

53. Despre Liberatus din Cartagina, Primasius din Hadrumetum, cf. Schanz, IV, 2, p. 583 și urm.

54. Caesarius, *Serm.*, XCIX, ed. Morin, I, p. 589: *Et in eis (scinifes) philosophae artis astutia et infelicium hereticorum venena vel commenta subtilissima designantur* („Și între acestea se socot abilitățile artei filosofice și otrăvurile mișeilor eretici ori comentariile foarte subtile"). Caesarius îl reia pe Origene, *In exod.*, 4, 6, ed. Baehrens, p. 178. Cf. Cassian, *De incarn.*, III, 15, 2, *CSEL*, XVIII, p. 280, care opune ignoranța și simplitatea lui Toma științei ereticului Nestorius. Deja Tertulian îi considera pe filosofi „patriarhi ai ereticilor" (*De anima*, III, 1, și LVIII, 9).

55. Moricca, *Storia della litt.*, III, Torino, 1932, p. 194, a vorbit, în legătură cu acești cărturari, despre „conștiință dublă"; cf. și Chatillon, *Dracontiana*, *RMLA*, VIII,

1952, p. 184-185, n. 8. Această ambiguitate a făcut ca multă vreme să existe o îndoială asupra credinței religioase a lui Boethius (cf. punerea în temă în Courcelle, *Lettres grecques*, p. 300) și îi face încă pe critici să ezite când e vorba să vadă în episcopul Fulgentius și Fulgentius Mitograful același autor. Cf. în legătură cu această problemă, Schanz, IV, 2, p. 205, Scutsch, *PW*, VII, 215, și P. Langlois, *Les oeuvres de Fulgence le mythographe et le problème des deux Fulgence*, în *Jahrbuch f. Antike u. christentum*, vol. VII, 1964, p. 127. Alte epoci au cunoscut un dualism asemănător, cf. L. Febvre, *Autour de l' Heptameron. Amour sacré, amour profane.*

56. Sidonius, *Epitalamul lui Ruricius. Carm.*, XI, *MGH, AA*, VII, p. 227, analizat în Loyen, *Sidonius Apollinaris*, p. 115-117. Ennodius, *Epitalamul lui Maximus, Carm.*, I, 4, *MGH, AA*, VII, p. 276. Cassiodor, *Epit. lui Vitiges*, fragm., în *Variae, MGH, AA*, XII, p. 480, Dracontius, *Romulea*, VI, VII, *MGH, AA*, XIV, p. 1487.

57. Poemul unui anonim, ed. Garrod, *Poeseos*, CQ, 1910, p. 263, I, 5-6:

Esse Paris vellem. Helenae quid fama teneris
In pretio? poterit cedere nuda Venus..
Quisne parum tumidas delecto ventre papillas
Non tractet manibus, poma fecunda, suis?
(„Aș vrea să fiu Paris. De ce te socoți mai presus
de faima Elenei? a putut ceda chiar nuda Veneră...
Cine oare ar fi în stare, cu pântecul destins,
Să nu atingă puțin cu mâinile sale sânii cei tari, poame fecunde?").

58. Cf. epigramele lui Ennodius ale căror titluri sunt evocatoare: *Epigramma de adulterio et molle* „Epigrama despre adulter și grație" (*Carm.*, II, 52, 53, 54, 55, p. 156-157); *Versus de eo qui dicebatur meretricisfilius et asellionis esse* „Versuri despre cel ce era numit fiul târfei și al măgărușului" (*Carm.*, II, 24, p. 135): cf. *Carm.*, II, 97, p. 172; II, 69, p. 160. Cf. și epigramele lui Luxorius din *Anth. lat.*, ed. Riese, I, 1, p. 247; referendarul Petru este autorul unei epigrame *ad meretricem* „către o prostituată" (*Anth. lat.*, ed. Riese, I, 1, n. 382) și versuri despre „bazilica palatului", *ibid.*, n. 380.

59. Elogiul tinereții în elegia lui Maximianus. Despre acest poet, care a trăit cu siguranță în prima jumătate a secolului al VI-lea, cf. Schanz, IV, 2, p. 76, și, mai recent, R. Anastasi, *La II^a elegia de Massimiano*, in *Miscell. di studi di letteratura cristiana*, Catania, 1951, p. 81. E posibil că Maximianus să fi fost creștin (cf. *Elegia*, V, 91), dar poezia sa este nu o dată erotică (cf. V, 57), ceea ce nu o va împiedica să fie folosită în școlile medievale, L. Traube, *Zur Ueberlieferung der Elegien des Maximianus*, *RhM*, 48, 1893, p. 287.

60. Ennodius, *Carm.*, II, 25, p. 136: *Versus de cauco cuiusdam habente Pasiphae et taurum* („Versuri despre cupa cuiva care îi are înfățișați pe Pasiphae și taurul"). *Ibid.*, II, 29 și 30, p. 137-138, cf. și *Carm.*, II, 21, p. 135: *Epigramma de scutellis septem habentibus feras vel Dianam* („Epigramă despre cele șapte cești cu fiare alături de Diana"), și *Carm.*, II, 101, 102, 103, p. 182; cf. Id., *Anth. lat.*, ed. Riese, I, 2, n. 317, p. 262.

61. Aceste casete sunt numeroase în această epocă, cf. aceea de la Bologna reprezentând educația lui Bachus, *DACL*, VIII, 2035. Trebuie să fi existat și cufere în genul celui al Proiectei (sfârșitul secolului al IV-lea), cf. H. Stern, *Le calendrier de 354*, Paris, 1953, p. 115-116 care a studiat sincretismul păgâno-creștin în secolul al IV-lea. Această tendință trebuie să se fi menținut și mai târziu.

62. Cf. H. Stern, *Un sarcophage de la Gayole découvert par Peiresc*, *Gallia*, XV, 1957, p. 73-85; cf. *Anth. lat.*, ed. Riese, 319, p. 293: *De sarcophago ubi turpia sculpta fuerant* („Despre sarcofagul pe care erau sculptate lucruri de rușine").

63. Schanz, IV, 2, p. 196-198. Despre *mithographi vaticani*, Id., p. 243 și urm.

64. Cassiodor, *Var.*, III, 31, *MGH, AA*, XII, p. 95, 30. Id., II, 35 și 36, p. 66. Despre ridicarea de statui în secolul al VI-lea, cf. *CIL*, XI, 268.

65. Gelasius I: *Adversus Andromachum senatorem et ceteros Romanos qui lupercalia secundum morem pristinum colenda constituunt* („Împotriva senatorului Andromachus și a celorlalți romani care instituie lupercaliile ce se vor celebra după vechea datină"), ed. Pomarès, *Sources chrétiennes*, 65, Paris, 1959, p. 163-189. Avertismentul papei nu i-a împiedicat pe creștini să participe la aceste sărbători, cf. prefața ediției, p. 143. M. Pomarès a apropiat cu abilitate textul scrisorii de slujbele *sacramentarului leonian* care fac aluzie la supraviețuirea păgânismului. Aceste slujbe sunt scrise de Galasius, en 495.

66. Procopius, *Bell. goth.*, I, 25, ed. Haury, p. 126.

67. Cassiodor, *Var.*, IV, 22 și 23, p. 124; cf. F. Schneider, *Rom und Romgedanke*, p. 28 și urm.

68. Predicile lui Caesarius din Arles ne instruiesc cel mai bine în legătură cu aceste practici, cf. Malnory, *Saint Césaire d'Arles*, p. 221-228.

69. Ieronim, *Com. ad Ezechiel*, *PL*, XXII, 394: *In ecclesasticis rebus non quaerantur verba sed sensus, id est panibus sit vita sustentanda, non siliquis* („În treburile bisericești nu trebuie căutate cuvintele, ci sensurile, adică viața să fie întreținută cu pâini, nu cu roșcove"). Falsa elocință este adesea comparată cu roșcovele pe care le mănâncă porcii în parabola fiului risipitor. Cf. B. Blumenkranz, Siliquae porcorum, *l'éxégèse médiévale et les sciences profanes, Mélanges Halphen*, Paris, 1951, p. 11-17. Ambrozie, *In Lucam*, II, 42, *CSEL*, XXXII, 4, p. 65; Sfântul Augustin, *passim*, cf. Marrou, *Saint Augustin*, p. 349. Victricius din Rouen, *De laude sanctorum*, X, 20, *PL*, XX, 452, Salvian, *De gubern.*, pref., p. 1 (*MGH, AA*, I, 1): *Nos autem qui rerum magis quam verborum amatores* („Iar noi care suntem mai degrabă iubitori ai faptelor decât ai vorbelor"). Sidonius, *Ep.*, VII, 13, *id.*, *AA*, VIII, p. 119: *In quibus (litteris) eum magis occupat medulla sensuum quam spuma verborum* („În care scrisori îl preocupă mai mult miezul sensurilor decât spuma cuvintelor").

70. Cf. și Constantius, *Vita Germani*, pref., *MGH, SRM*, VII, p. 220: *Cui verborum abiectio displicuerit, sensu placebit* („Cel căruia îi va fi displăcut renunțarea la cuvinte, îi va plăcea sensul"), cf. lista exemplelor date de Sittl, *Archiv f. Lateinische Lexicographie*, VI, 1889, p. 560. Aceasta e departe de a fi completă. Despre aceste „declarații de neputință", cf. Hagendahl, *La correspondance de Ruricius*, p. 96. L. Arbusow, *Colores Rhetorici*, Göttingen, 1948, p. 105, și Curtius, *La littérature européenne*, p. 509.

71. Cf. celebra formulă a lui Augustin, *In ps.*, 138, 20, CCL, XL, p. 2004: *Melius est reprehendant nos grammatici quam non intelligant populi* („E preferabil să reîncăpem pe mâna gramaticilor decât să nu ne înțeleagă oamenii din popor"), Id., în *De doctrina christiana*, XV, X, 24-25 (despre acest subiect, Marrou, *Saint Augustin*, p. 525; Ieronim, *In Ezechiel*, 40, *PL*, XXV; Ruricius, *Ep.*, II, 38, *MGH, AA*, VIII, p. 339: *Rusticitatem malo prodere quam perdere caritatem* („Prefer să produc grosolănie decât să-mi pierd iubirea"); Marius Victor, *Alethia*, pref. 119, *CSEL*, XVI, p. 363; Avitus din Vienna, *Prol poem.*, *MGH, AA*, VI, 2, p. 200: *Si religionis propositae stilum non minus fidei quam metri lege servaverit, vix aptus esse poemati queat* („Dacă stilul religiei înfățișate se va fi folosit nu mai puțin de legea credinței decât de cea a metrului, abia poate să fie potrivit poemului"). G. Bartelink, *Sermo piscatorius*, în *Studia Catholica*, vol. XXXV, 1960.

72. Această temă este evocată frecvent: cf. S. Severus, *Vita Martini*, I, 4, Paulinus din Nola, *Ep.*, V, 6, *CSEL*, XXIX, p. 28; în secolul al VI-lea, Iustus din Urgell: *Ille* (Christus) *admonuit qui regnum Dei non in sermone sed in veritate* „Cristos a arătat că împărăția Domnului se află nu în cuvânt, ci în adevăr" (ed. Garcia Villade, *Historia ecclesiástica*, II, 2, p. 265).

73. Arator, *Ep. ad Vigilium*, 23-26, *CSEL*, LXX, p. 4:
Metrica vis sacris non est incognita libris;
Psalterium lyrici composuere pedes;
Hexametris constare sonis in origine linguae
Cantica, Hieremiae, Iob quoque ducta ferunt.
(„Puterea metrului nu e necunoscută cărţilor sfinte;
Poeţii lirici au compus Psaltirea în versuri;
Cântările, cartea lui Ieremia, chiar şi Iov arată că sunt
Alcătuite în hexametri de la începuturile limbii").

Arator îşi aminteşte adesea de Sedulius, *Pasc. Carm.*, I, 23, *CSEL*, X, p. 17, şi chiar de Ieronim, *PL*, XVII, 36 a. Cf., Ennodius, *Carm.*, I, 6, pref. *MGH, AA*, II, p. 4: *Prophetarum insignissimi sub legem versuum verba redigentes carmine desideria sua et vota cecinerunt* („Cei mai importanţi dintre profeţi, punând cuvintele sub legea versurilor şi-au cântat în poeme dorinţele şi rugăciunile lor").

74. Avitus, *Prol. poem.*, *MGH, AA*, VI, 2, p. 275: *Quod paucis intelligentibus mensuram sylabarum servando canat* („Deoarece cântă respectând măsura silabelor pe care puţini o înţeleg").

75. *AS, Janv.*, I, 946: *Prosae sensibus explicare vitam Felicis Paulino heroico versus digestans* („A explica în frazare prozodică viaţa lui Felix, pe care la eroicul Paulinus o alcătuieşte versul"). Leon din Nola este contemporan al papei Agapit; el se afla împreună cu acesta la Constantinopol.

76. Verus, *Vita Eutropii, Ep. Arausicani*, în *Gallia christiana nov.* Orange-Valence, 1916, p. 10. Constantius, *Vita Germani, MGH, SRM*, VII, 1, pref. şi cap. 46, p. 250 şi 283. Bardy, *Constantius de Lyon, biographe de saint Germain*, în *Saint Germain d'Auxerre et son temps*, p. 96, nu ia în serios aceste proteste şi citează efecte retorice. Această judecată este prea absolută. Să se compare această viaţă cu aceea a lui Epiphanius compusă de Ennodius.

77. Eugippius, *Ad Paschasium, MGH, AA*, I, 2, p. 1: *Ne forsitan saeculari tantum litteratura politus tali vitam sermone conscriberet in quo multorum plurimum laboraret inscitia et res mirabiles... obscura disertitudine non lucerent* („Ca nu cumva, poate, cizelat atât de mult de literatura seculară, să scrie viaţa într-o asemenea limbă în care să se chinuie nestiinta celor mai mulţi si minunile... să nu mai strălucească din pricina unei elocinţe obscure"),

78. Id., p. 3: *Direxisti commemoratorium cui nihil possit adicere facundia peritorum et opus quod ecclesiae possit universitas recensere, brevi reserasti compendio... elocutus es simplicius, explicasti facilius, nihil adiciendum labori vestro studio nostro credidimus* („Ai rânduit un registru căruia nimic nu i-ar putea adăuga elocinţa celor experimentaţi şi o lucrare pe care întreaga biserică ar putea-o recenza, ai strâns într-un scurt compendiu... ai vorbit cu simplitate, ai explicat cu uşurinţă, am crezut că prin strădania noastră nu se poate adăuga nimic lucrării voastre").

79. Cf. *infra*.

80. Pomerius, *De vita contemplativa*, I, 22, *PL*, LIX, 439: *Denique alia est ratio declamatorum et alia debet esse doctorum... Illi affectant suorum sensuum deformitatem tanquam velamine quodam phalerati sermonis abscondere, isti eloquiorum suorum rusticitatem student pretiosis sensibus venustare* etc. („Aşadar, una este raţiunea declamatorilor şi alta trebuie să fie cea a învăţaţilor... Aceia urmăresc să ascundă urâciunea ideilor lor sub un văl de cuvinte sclipitoare, aceştia se străduiesc să împodobească asprimea limbii lor cu idei preţioase etc.").

81. Arnold, *Cesarius von Arles und die gallische Kirche seiner Zeit*, Leipzig, 1894, p. 120-121.

82. Caesarius, *Sermo* LXXXVI, ed. Morin, p. 353: *Et ideo humiliter ut contentae sint eruditiae aures verba rustica aequanimiter sustinere, dummodo totus grex domini*

simplici et ut ita dixerim, pedestri sermone pabulum spiritale possit accipere. Et quia imperiti et simplices ad scholasticorum altitudinem non possunt ascendere, eruditi se dignentur ad illorum ignorantiam inclinare („Şi, de aceea, cer cu umilință ca urechile cărturarilor să se mulțumească să îndure, fără să se plângă, expresii rustice, pentru ca întreaga turmă a Domnului să poată primi hrana cerească într-o limbă simplă şi, ca să spun aşa, terestră. Pentru că cei inculți şi cei simpli nu pot să se ridice la înălțimea cărturarilor, să binevoiască atunci cărturarii să se coboare la ignoranța lor"). L. Furman vede, cu puțină exagerare, în acest discurs, „the manifest of the linguistic revolution of the sixth century", cf. articolul său în *Word*, V, 1949, *Changing linguistic attitudes of the merovingian period*, p. 132.

83. Judecățile asupra stilului acestor predici sunt destul de diferite, chiar opuse. Când Malnory vorbeşte de „lipsa de experiență absolută în arta scrierii" (*Saint Césaire d'Arles*, p. 18), M. Pontet, *L'Exégèse de saint Augustin prédicateur*, p. 86, găseşte că „Caesarius îşi prezintă şi îşi drapează proza în toga elocinței antice". R. Buchner, *Die Provence*, p. 66-67, merge până la a compara o pagină din Caesarius cu stilul lui Ennodius. Cf. totuşi, D. Morin, în prefața la ediția sa, p. VIII, şi I. Bonini, *Lo Stile nei sermoni di Cesario d'Arles*, în *Aevum*, vol. XXXVI, 1962, p. 240-257.

84. *Vita Caesarii*, ed. Morin, II, 300, 13: *Sciens quia non deesset illis perfectae loquutionis ornatus quibus spiritalis eminet intellectus* („Ştiind că nu le lipsesc podoabele exprimării desăvârşite, prin care se evidențiază inteligența spirituală"). Caesarius, *Serm.*, I, 12, p. 10 (5-10): *Sed forte dicit aliquis: non sum eloquens, ideo non possum aliquid de scripturis sanctis exponere... ut etiam si sit in aliquo eloquentia saecularis, non oporteat pontificali eloquio praedicare quod vix ad paucorum potest intelligentiam pervenire* („Dar poate spune cineva: nu sunt elocvent, de aceea nu pot să prezint nimic despre Sfintele Scripturi... astfel încât, chiar dacă cineva ar avea elocință seculară, să nu poată să predice în limbaj pontifical, deoarece abia poate fi înțeles de puțini oameni").

85. Id., I, 20, p. 19: *Sacerdote praedicante oportet ut magis gemitus suscitentur quam plausus* („Când predică, preotul se cuvine să stârnească mai degrabă gemete decât aplauze"). Ieronim, *Ep.*, 52, 8, *CSEL*, LIV, p. 428.

86. Origene, *Împotriva lui Celsus*, VII, 59-60; în secolul al IV-lea, cf. Lucifer din Cagliari, *Moriendum esse pro Dei filio. PL.* XIII, 1028, şi în secolul al V-lea, Petru Chrysologul, *Serm.*, 43, *PL*, LII, 320: *Populis spoulariter est loquendum* („Oamenilor din popor trebuie să le vorbeşti în limbaj popular"). Cf. în secolul al XVII-lea, Vincent de Paul, *Œuvres*, ed. Coste, vol. XI, 342 şi urm.

87. Cf. Marrou, *Education*, p. 445. Din această epocă, latina „clasică" trebuie să fi fost greu înțeleasă de popor. Cf. Lot, *A quelle époque*, p. 99 şi urm., şi rezervele lui Löfstedt, *Late latin*, Oslo, 1959, p. 11 şi urm.

88. Fliche şi Martin, IV, p. 1-30.

89. Id., p. 586 şi urm., cu o importantă bibliografie.

90. Id., p. 580; pentru secolul al VI-lea, cf. *Conciliul din Agde*, 53-54 (Mansi, VIII, 333-334); al 3-lea de la Vaison, I (*ibid.*, 726); Conciliul de la Tarragona din 511 c. 7 (*ibid.*, 542). Pentru Provența, cf. Malnory, *Siant Césaire*, p. 133, şi H. G. P. Beck, *The pastoral care of souls*. Pentru Spania, Garcia Villada, *Historia ecclesiástica de España* II, I, p. 230, şi Alonso, *La cura pastoral*, p. 396.

91. Caesarius, *Sermo*, CXCVIII, 5, ed. Morin, I, p. 579: *Lectiones divinas... in domibus vestris relegite... verbum Dei... ruminantes* („Recitiți în casele voastre... textele sfinte... rumegând... cuvântul Domnului").

92. Id., *Sermo*, VII, 1, ed. Morin, p. 39 şi VIII, 2, p. 44.

93. Id., *Sermo*, VI, 2, ed. Morin, p. 33: *Quando noctes longiores sunt qui erit qui tantum possit dormire ut lectionem divinam vel tribus horis non possit aut ipse legere aut alios legentes audire?* („Când nopțile sunt mai lungi, cine va fi cel care poate dormi

atât încât să nu poată fie să citească el însuși cuvântul divin timp de trei ore, fie să-i asculte pe alții citind?").

94. Id., *Sermo*, VI, 8, p. 36.

95. Id., *Sermo*, XV, 3, și CI, 5, p. 73 și 402.

96. Cassiodor, *In Ps. CCL*, XCVII, p. 5: *Cantus qui aures oblectat et animas instruit* („Cântul care încântă urechile și instruiește spiritele").

97. *DACL*, VI, 2859.

98. *Psalmus abecedarius*, ed. C. Lambot, *RB*, XLVII, 1936, p. 221-234.

99. *Vita Caesarii*, 19, ed. Morin, II, p. 303.

100. Pentru Orient, cf. E. Wellwez, *A History of Byzantine music and hymnography*, Oxford, 1949. Pentru Occident, Th. Gerold, *Les Pères de l'Eglise et la Musique*, Paris, 1931. Cf. și S. Corbin, *L'Eglise à la conquête de sa musique*, Paris, 1960.

101. Cf. *infra*, și despre aceste cântece populare.

102. Ferrand, *Vita Fulgentii*, II, 6, ed. Lapeyre, p. 19.

103. *Vita Caesarii*, I, 9, ed. Morin, p. 300.

104. Grigore cel Mare, *Dial.*, II, ed. Moricca, p. 71; cf. *supra*.

105. *Didasc. Apost.*, I, 6, ed. Conolly, p. 13.

106. Hilarius, *Versus fontis ardentis* în *Anth. lat.*, ed. Riese, n. 487; cf. Schanz, IV, 2, p. 528.

107. Schanz, IV, 2, p. 206. Tratatul editat în *Keil*, VII, 112, este adresat lui Eucher, episcop de Lyon († 450), care îi trimisese lui Agroecius cartea gramaticului Caper.

108. Sidonius, *Ep.*, IX, 7, *MGH, AA*, VII, p. 157; aceste *declamationes* nu ne-au parvenit. Cf. Roger, *Enseignement*, p. 72 și 78.

109. Cf. Schanz, IV, 2, p. 46.

110. Sidonius, *Ep.*, IV, 12, p. 64: *Naturae meminens et professionis oblitus* („Reamintindu-mi natura și uitând profesiunea de credință"), cf. Vogel, *Discipline pénitentielle*, p. 128-129.

111. Id., *Ep.*, IX, 16, p. 171: *Clerici ne quid maculet rigorem fama poeta* („Ca nu cumva poetul, prin renumele lui, să păteze rigoarea clericului"). Cf. și, *Ep.*, IX, 12, I, p. 162: *Primum ab exordio religiosae professionis huic principaliter exercitio renuntiavi, quia nimirum facilitati posset accommodari, si me occupasset levitas versuum... Post mortem non opuscula sed opera pensanda* („În primul rând, de la începutul profesiunii religioase, am renunțat în special la acest exercițiu , deoarece de bună seamă putea să se acomodeze cu această ușurătate, dacă ar fi pus stăpânire pe mine ușurința versurilor... După moarte trebuie cântărite nu opusculele, ci operele").

112. Ennodius, *Ep.*, II, 6, *MGH, AA*, VI, p. 38: *Periclum facere de eloquentiae pompa non debeo nec praesumo qualiter quis valeat experiri. Cum professionem meam simplici sufficiat studere doctrinae* („Nu trebuie să-mi primejduiesc scrierile cu emfaza elocinței și nu-mi imaginez cum poate cineva s-o încerce. De vreme ce e de ajuns ca profesia mea să se aplece asupra simplei învățături").

113. Id., *Ep.*, IX, 1, către Arator, p. 292, 22: *Ego ipsa studiorum liberalium nomina iam detestor* („Eu urăsc chiar și numele științelor liberale").

114. Id., *Eucharist*, op. 5, p. 301, 23: *Sic dum me concinnationis suprfluae in rhetoricis et poeticis campis lepos agitaret, a vera sapientia mentitam secutus abcesseram* („Astfel, când mă atrăgea farmecul armoniei inutile pe câmpiile retoricii și poeticii, mă îndepărtam de adevărata înțelepciune urmărind una falsă"). Cf. mai ales paragrafele 5 până la 8 ale acestei „confesiuni".

115. Id., *Paraenesis*, op. 6, p. 311. Versurile 21-23: *Christi militis insitum rigorem/Elumbem patimur cavere ductum* („Îngăduim înnăscuta asprime a ostașului lui Cristos/Am fugit de fraza molatecă").

116. Avitus, *Pref. poem.*, *MGH, AA*, VI, I, p. 275: *Decet enim dudum professionem nunc etiam aetatem nostram si quid scriptitandum est, graviori potius stilo operam...*

(„Căci se cuvine de multă vreme ca, dacă trebuie scris ceva, acum să tratez profesia, şi chiar vârsta noastră mai degrabă cu un stil mai grav...").

117. *Statuta ecclesiae antiqua*, 5, în *Caesarii opera*, ed. Morin, II, p. 91: *Ut episcopus gentilium libros non legat, haereticum autem pro necessitate temporis* („Episcopul să nu citească lucrările păgânilor, iar pe ale ereticilor pentru nevoile de moment"). Despre elaborarea acestei vestite colecţii, cf. Le Bras-Fournier, *Histoire*, I, p. 20, n. 1, dar mai ales Ch. Munier, Les „*Statuta Ecclesiae*", Strasbourg-Paris, 1960, care presupune că autorul este Gennadius din Marsilia. Despre cuprinderea canonului 5, istoricii nu sunt de acord. Dom Besse socoate că acesta nu angajează autoritatea Bisericii mai mult decât textul *Didascaliei*. Cf. recenzia sa la Marrou, *Education*, în *Bull. de théol. anc. et médiév.*, iul-oct. 1950, n. 283.

118. Id., c. 4, 6, 6 şi prefaţa la *Statuta*, p. 90.

119. Despre originea aristocratică a episcopilor din Galia meridională în secolul al VI-lea, cf. H. J. Beck, *The pastoral care*, p. 6-9. Pentru Italia, nu avem nici o lucrare de ansamblu. Să notăm că Iulian, episcop de Sabina (începutul secolului al VI-lea), este un fost *defensor* (Grigore cel Mare, *Dial.*, I, 4, ed. Moricca, p. 33-34) şi că Agnellus din Ravenna, la mijlocul secolului al VI-lea, este un fost ofiţer militar (*Liber Pont. Eccl. Rev.*, 84, *MGH, SRL*, p. 333).

120. Conciliul din Sardica, c. 13: *De laicis non faciendis episcopis* („Despre episcopii care nu trebuie făcuţi dintre laici"), *PL.*, LVI, 407. Pentru secolul al VI-lea, *Conciliul din Agde*, c. 16, în *Caesarii opera*, ed. Moricca, II, p. 45: *Ut nullus ex laicis clericus ordinetur nisi ante aliquos annos vel unius spatio fuerit praemissa conversio* („Nici un cleric să nu fie hirotonisit dintre laici decât dacă se va fi făcut convertirea lui câţiva ani mai înainte sau timp de un sigur an"). Cf. C. Vogel, *La discipline pénitentielle*, p. 130-131. Gaudemet, *L'Empire chrétien*, p. 149-152. Despre „*conversi*", cf. *DSp.*, vol. II, 1218 şi urm.

121. Mommsen, *MGH, AA*,m VII, p. XLIII, crede că Sidonius a abandonat poezia după 468. Nu avem nici o dovadă a acestui fapt; episcop, el studiază *Viaţa lui Apollonius din Tyana* (cf. *Ep.*, VIII, 3, p. 128, *cum Tyaneo nostro...* „cu tyaneanul nostru...").

122. Avitus, *Prol.*, *MGH, AA*, VI, 2, p. 275, 6-8: *Sane a faciendis versibus pedibusque iungendis pedem de cetero relaturus nisi forte evidentis causae ratio extorserit alicuius epigrammatis necessitatem* („Cât despre restul, cu siguranţă se va retrage de la facerea versurilor şi îmbinarea picioarelor, decât numai dacă motivul vreunei cauze însemnate nu va fi impus necesitatea vreunei epigrame").

123. Id., *Ep.*, LI (45), p. 80, 6 (*vester poeta*); despre scrisoarea către retorul Viventiolus, cf. *supra*.

124. Marrou, *Education*, p. 457, pare că îl urmează în această privinţă pe Schanz (IV, 2, p. 316). Pentru a fi siguri, ar trebui să stabilim în mod sigur cronologia operelor lui Ennodius. Vogel a încercat-o în prefaţa sa, p. XXVIII, dar, pe de altă parte, Sundwall ajunge la un rezultat diferit (*Abhandlungen*, p. 1-83). După 513, nu mai avem opere de-ale lui Ennodius, ceea ce nu înseamnă că nu a scris.

125. Cf. scrisoarea papei Celestinus, din 455, către episcopii de Viennoise şi Narbonnaise: *Discernendi a plebe vel caeteris sumus doctrina non veste* „Trebuie să ne deosebim de oamenii de rând sau de ceilalţi prin învăţătură, nu prin haină" (*PL*, L. 431). În aceeaşi epocă, *Statuta ecclesiae antiqua*, c. 26, le cer să poarte un costum foarte simplu.

126. Sulpicius Severus, *Dial.*, I, 21-23, *CSEL*, I, p. 173; Commodianus, *Instructiones*, II, *passim*, *CSEL*, XV, p. 57 şi urm.; Silvian, *De Gubern.*, III, *CSEL*, VIII, p. 57. Canoanele îi critică pe clericii cămătari, beţivani, magicieni, soldaţi, căsătoriţi, vagabonzi; cf. referinţele din C. Vogel *La discipline pénitentielle*, p. 55-57.

127. Conciliul din Arles, 524, în *Caesarii opera*, II, p. 61: *Tamen quia crescente ecclesiarum numero necesse est nobis plures clericos ordinare* („Totuşi, pentru că sporeşte numărul bisericilor, e nevoie să hirotonisim mai mulţi clerici").

128. Cf. Siricius către Genesius, *PL*, XIII, 1130 (sfârşitul secolului al IV-lea): *De presbytero qui ignorat orationem dominicam* („Despre preotul care nu cunoaşte rugăciunea de duminică"); Conciliul de la Roma, 465, c. 3: *Inscii litterarum ad sacros ordines aspirans non audeant...* („Analfabeţii să nu îndrăznească să aspire la ordinele sfinte"); Gelasius, I, *pL*, LIX, 53: *Ut nemo litteras nesciens vel aliquid parte corporis minutus provehatur ad clerum* („Nimeni care nu ştie literele sau micşorat în vreo parte a trupului să nu avanseze în rândurile clerului"); Id., 102; cf. şi legile imperiale, *Novella*, VI, 4, CXXIII, 12, CXXXVII, 1. La Sinodul roman din 499 (*Variae*, p. 408), găsim episcopi care nu pot semna (n. 36), e oare doar din motiv de boală?

129. Eucher, *Ep.*, 3, *CSEL*, XXXI, p. 199: *Et vere dummodo orationibus tuis culpa caream, quod inter sacras apices commemorationesque sanctorum mundalium a me scripturarum promantur exempla* („Şi într-adevăr numai să nu duc lipsa cuvântărilor tale, cu mare vină, fiindcă între sfintele litere şi amintirile sfinţilor lumeşti scot exemple din Scripturi").

130. Ennodius, *Ep.*, IX, 9, p. 297: *Nam parvulum tuum quem studiorum libe-ralium debuit cura suscepisse ante iudicii convenientis tempora religionis titulis insignisti* („Căci pe micuţul tău, care trebuia să-şi asume grija artelor liberale, l-ai însemnat cu însemnele religiei înainte de a lua această decizie").

131. Id.: *Properantes ad se de disciplinis saecularibus salutis opifex non refutat, sed ire ad illas quamquam de suo nitore non patitur... Erubesco ecclesiastica porfitentem ornamentis seacularibus* („Creatorul nu-i respinge pe cei care vin spre el dinspre studiile seculare, însă nu-i îngăduie pe cei care de la strălucirea Lui se îndreaptă spre acestea... Mi-e ruşine să înzestrez cu podoabe seculare pe cel care face profesiune de credinţă în Biserică").

132. Id.: *Suscepi tamen Deo auspice sanguinis mei vernulam* („Am acceptat totuşi, sub paza Domnului, un mic slujitor din sângele meu"). După Sunwall, *Abhandlungen*, p. 65, această scrisoare ar fi din 511.

Capitolul IV

1. Cassian, *Conlationes*, XVII, 16, *CSEL*, XIII, p. 531: *Die primis coenobii scolis, ad secundum anachoreseos gradum tendere* („Din prima zi a şcolii monastice, să se tindă către cea de-a doua treaptă, cea a ascezei"), *ibid.*, XIX, 2, p. 536, unde vorbeşte despre *coenobium* ca despre *iuniorum scholae*, ceea ce O. W. Chadwick, *John Cassian*, p. 49, traduce într-un mod mai degrabă umoristic decât exact, „Kindergarten".

2. De la mijlocul secolului al V-lea, există preocuparea pentru tinerii membri ai ordinului religios, cf. Leon cel Mare, *PL*, LIV, 1208; Salvian, *Ad Ecclesiam*, II, 4, şi III, 4, *MGH, AA*, 1, p. 133, 29 şi 146, 36-38; Gaudentius din Brescia, *PL*, XX, 889.

3. Despre şcolile mânăstireşti, cf. *supra*; la textele date de Bardy, *Origines des Ecoles monastiques en Occident, SE*, V, 1953, p. 89-104, să se adauge *Vita Fulgentii*, XII, ed. Lapeyre, p. 63; Victor de Vita, *Historia*, III, 65, *CSEL*, VII, p. 105.

4. Allicz, *Histoire du monastère de Lérins*, Paris, 1862, p. 26, şi Lahargou, *De schola Lerinensis aetate merovingica*, Paris, 1892.

5. G. Kaufmann, *Rhetorenschulen und Klosterschulen oder heidnische und christlische Kultur in Gallien während des V und VI Jarhunderts*, Raumers Historisches Taschenbuch, 1969, p. 69; Roger, *Enseignement*, p. 149; A. Loyen, *Sidoine Apollinaire et les derniers éclats de la culture classique dans la Gaule occupée par les Goths*,

în *Settimane*, III, p. 278, vorbește cu prudență despre „un centru de meditație creștină intensă", fără să precizeze mai mult. P. Courcelle, în *Nouveaux aspects de la culture lérinienne, REL*, 1969, 379-409, socoate că lerinienii au o importantă bibliotecă.

6. Hilarius, *Sermo de vita Honorati, PL*, L, 1249 Cf. Dom Besse, *Les monastères de l'ancienne France*, p. 37 (*Archives de la France monastique*, II, 1906). Sfântul Martin trăise la un moment dat la Capraria, cf. Sulpicius-Severus, *Vita Martini*, 6, *CSEL*, I, 116.

7. Despre Cassian, cf. recenta și excelenta lucrare a lui O. W. Chadwick, *John Cassian, a study in primitive monasticism*, Cambridge, 1950. Despre sosirea lui Cassian la Marsilia, Marrou, *RMAL*, I, 1945, p. 5 și urm.

8. Cf. Cassian, *De institutis coenobiorum, CSEL*, XVII, și *Conlationes*, 11-17, *CSEL*, XIII. *Conl.* 18 este dedicată călugărilor din Hyare, *ibid.*, p. 503.

9. Cum bine a văzut Arnold, *Caesarius von Arles*, p. 509: *Die Lerinenser Regel.*

10. Aceștia veneau aici, cu siguranță, în calitate de *conversi*; cf. C. Vogel, *Discipline pénitentielle*, p. 134-135.

11. Schanz, IV, 2, p. 518.

12. Id., IV, 2, p. 523. Hilarius este poet, iar predicile lui se hrănesc din retorică. Cf. *supra*.

13. Cf. în special, în *De alude heremi* a lui Eucher, *CSEL*, XXXI, p. 193 există un pasaj în care acesta prezintă pe scurt viața monastică, fără să vorbească de studii. Dimpotrivă, el îi opune pe cei care se dedică „filosofiei" celor care caută adevărata înțelepciune în pustiu: *Clari apud veteres saeculi huius viri defatigati laboribus negotiorum suorum, in philosophiam se tamquam in domum suam recipiebant. Quanto pulchrius ad haec manifestissimae sapientiae studia divertunt, magnificentiusque ad solitudinum libertatem et desertorum secreta secedunt, ut philosophiae tantum vacantes, in illius heremi deambulacris tanquam in suis gymnasiis, exerceantur?* („La cei vechi, bărbații vestiți ai acestui secol, obosiți de truda treburilor lor, se refugiau în filosofie ca în propria lor casă. Cu cât se îndreaptă mai bine spre strădaniile acestei înțelepciuni extrem de limpezi și cu cât se retrag cu mai multă măreție spre libertatea pustietăților și spre tainele deșerturilor, astfel încât să aibă timp numai pentru filosofie, să se exerseze în locurile de plimbare ale acelei pustnicii ca în propriile lor gimnazii?"). Id., 32, p. 188.

14. *Vita Honorati, PL*, L, 1259, și *Vita Hilarii, ibid.*, 1226-1228. Cf. și *Vita Caesarii*, I, 6, ed. Morin, II, p. 299.

15. Eucher, *Instructiones, pref. ad Salonium, CSEL*, XXXI, p. 65: *Vixdum decem annos heremum ingressus inter illas sanctorum manus non solum imbutus verum etiam enutritus es sub Honorato patre illo inquam primo insularum postea etiam ecclesiarum magistro: cum illic beatissimi Hilari tunc tironis sed iam nunc summi pontificis, doctrina formaret per omnes spiritualium rerum disciplinas, ad hoc etiam te postea consummantibus sanctis viris Salviano atque Vincentio eloquentia pariter scientia praeeminentibus* („Abia intrat de zece ani în sihăstrie, în mâinile sfinților ai fost nu numai inițiat, ci și educat, sub părintele Honoratus, îl numesc pe cel ce a fost mai întâi magistrul insulelor, apoi chiar magistrul bisericilor; cum acolo te formează, prin toate disciplinele spirituale, învățătura preafericitului Hilarius, pe atunci novice, dar acum deja cel mai înalt pontif, pe lângă acesta desăvârșindu-se mai apoi sfinții bărbați Salvianus și Vincentius, distinși atât prin elocință cât și prin știință"). Cf. scrisoarea lui Hilarius către Eucher, *PL*, L, 1271: *Sed unum me de iuvenibus tuis quorum haec eruditione ordinasti* („Dar pe mine unul dintre tinerii tăi, pe care i-ai rânduit pentru aceasta datorită erudiției lor"). Salvianus amintește și el acest lucru (*MGH, AA*, I, p. 1), dar e greu de crezut că a jucat rolul de „învățător al novicilor", așa cum spune N. K. Chadwick, *Poetry and letters in Early Christian Gaul*, Londra, 1955, p. 150.

16. Salonius, *Expositiones mysticae in parabolas Salomonis et in Ecclesiasten*. *PL*, LIII, 967. Cf. col. 998 la definiția lui *sapiens*: *Nonnunquam saecularis prudentia inimica Deo est et carnalis sapientia quamvis eloquentiae floribus exornetur; nullum tamen in se spiritualem. . fructum continet* („Uneori înțelepciunea seculară este vrăjmașă Domnului, iar știința carnală, deși este împodobită cu florile elocinței, nu conține în ea nici un rod... spiritual").

17. Cf. J. Madoz, *Excerpta Vincentii Lirinensis, Estudios Onienses*, I, 1, Madrid, 1940. Poate că Vincentiu își ia „cultura umanistă" din opera Sfântului Augustin. Cf. J. Madoz, *La Cultura humanística de Vincente de Lerins*. *Mélanges Lebreton*, I, p. 461-472, Paris, 194. Vincent a scris și *Commonitorium*, din care mai multe definiții au rămas celebre, Schanz, IV, 521, și M. Meslin, *Le Commonitorium*, trad., Namur, 1959, Introducerea.

18. Despre problema „semi-pelagianismului", cf. Malnory, *Césaire d'Arles*, p. 143 și urm., și Fliche și Martin, *Histoire de l'Eglise*, IV, p. 399.

19. *De gratia Dei*, este datat în 475. Faustus era cu siguranță episcop în 462 (cf. Schanz, IV, 2, 541).

20. Cum spune Roger, *Enseignement*, p. 149, și mulți alții după el.

21. P. Lejay, *L'oeuvre théologique de Césaire d'Arles*, Paris, 1906.

22. *Vita Caesarii*, I, 5, ed. Morin, II, p. 298.

23. Sidonius, *Carm.*, XVI, 104-108, *MGH, AA*, VII, p. 241.

24. Id., *Ep.*, IX, 3, p. 152: *Rigorem veteris disciplinae non relaxaveris* („Nu vei fi slăbit rigoarea vechii discipline"). În această expresie Haarhoff, *Schools of Gaul*, p. 193, vede o aluzie la disciplina școlară!

25. Id., *Ep.*, VI, 1, p. 95: *Post desudatas militiae Lerinensis excubias* („După ce a asudat în gărzile militariei leriniene"), și VIII, 14, p. 145: *Affectans Memphiticos et Palestinos archimandritas* („Imitându-i pe călugării de la Memfis și din Palestina"). Cf. și *Vita Maximi* a lui Dynamius, *PL*, LXXX, 31 (Maximus a murit pe la 460). O nouă ediție din *Vita Maximi* a fost dată de S. Gennaro, Catania, 1966.

26. Ennodius, *Ep.*, VII, 14, p. 237; el o consolează pe Arecotamia, al cărei fiu a plecat la Lérins. Id., *Vita Epiphani*, p. 93-95.

27. Id., *Vita Antoni*, scrisă la cererea abatelui Leontius, p. 189-190: *Sanctorum expetamus exercitum et illam Lirinensis insulae cohortem irriguo inquiramus ardore...* („Să urmărim să intrăm în oastea sfinților și să căutăm cu multă ardoare acea cohortă din insula Lerins"). El numește insula *nutrix sanctorum insula* („insula doică a sfinților"). Despre monahismul ascetic al Sfântului Severinus, cf. Eugippius, *Vita Severini, MGH, AA*, I, 2, p. 18, 24, p. 19, 29.

28. Caesarius, *Regul. virgin.*, 66, ed. Morin, II, p. 120: *Secundum regulam monasterii Lyrinensis* („Conform regulii mânăstirii Lerins") și *Regul monac.*, *ibid.*, p. 153. Cf. Malnory, *Saint Césaire d'Arles*, p. 252 și urm.

29. Despre aceste reguli, cf. C. de Clerq, *La législation religieuse franque de Clovis à Charlemagne*, Paris-Louvain, 1936, și D. Besse, *Les Moines*, p. 44 și urm. Regula de la Tarnant, a cărei proveniență nu o cunoaștem (Ternay lângă Vienna? Cu siguranță nu Agaune, cf. Thurillat, *L'abbaye de Saint-Maurice d'Agaune*, p. 27), se inspiră din *Regula lui Augustin*. E cunoscută sub numele de *Regula Tarnatensis*, dar manuscrisul de la München zice *Tarnantensis*; despre regula lui Ferréol, cf. P. G. Holzherr, *Regula Ferioli*, Einsiedeln, 1961.

30. *Vita Romani*, 2, *MGH, SRM*, III, p. 133. Argumentele lui Krusch, pentru a data acest text în secolul al X-lea, nu rezistă în fața celor ale lui Duchesne, Poupardin, și P. W. Hoogterp, care cad de acord asupra secolului al VI-lea. Cf. P. W. Hoogterp. *Les Vies des Pères du Jura. Etude sur la langue, ALMA*, IX, 1934, p. 129-151.

31. *Vita Augendi*, 23, *ibid.*, p. 165.

32. *Ibid.*, p. 166: *Santo Marino presbytero insulae Lirinensis abbate conpellente* („Îndemnându-l Sfântul Marinus, preotul, abate al insulei Lerins").

33. Acestea se aflau, fără îndoială, pe malul drept al Ronului, în dioceza Viennei. Cf. M. Besson, *Monasterium Acaunensium*, Freiburg, 1913, p. 152 și urm.; lui Avitus îi plăcea să se ducă acolo (*Ep.*, LXXIV, 65, *MGH, AA*, VI, 2, p. 91).

34. Sidonius, *Ep.*, VII, 17, p. 124: *Secundum statuta Lirinensium patrum vel Grinincensium* („Conform regulilor părinților de la Lérins sau de la Grigny"). El face această apropiere în legătură cu instalarea unui călugăr lerinian în mânăstirea arvernă Saint-Cirgues – alt exemplu al expansiunii cutumelor de la Lérins.

35. *Vita Abbatum Agaunensium, MGH, SRM*, III, p. 176. Cf. Thurillat, *op. cit.*, p. 32.

36. Thurillat, *op. cit.*, p. 103-104. În secolul al VI-lea Agaune se află în legătură cu Condat. Cf. *Vita Patrum Jurensium, prol., MGH, SRM*, III, p. 131, 20.

37. Cf. *supra.*

38. Grigore cel Mare, *Dial., II, prol.*, ed. Moricca, p. 71. Pentru cronologia vieții Sfântului Benedict, cf. Schmitz, *Benoît de Nursie*, în *DHGE*, VII, p. 137-165.

39. Numeroase articole despre influența lui Cassian asupra lui Benedict, cf. în special Dom B. Capelle, *Les oeuvres de Cassien et la règle bénédictine* (*Rev. lit. et mon.*, 1929, p. 305), și *Cassien, le Maître et saint Benoît, Rec. Th.*, XI, 1939, p. 110-118. Cf. în cele din urmă O. W. Chadwick, *John Cassian*, p. 174-178. Despre influența lerinienilor, cf. Steidle B., *Das Inselkloster Lerins und die Regel St Benedikts* în *Benedikt. Monatschrift*, Beuron, XXVII, 1951, p. 376-387.

40. Cf. T. Leccisotti, *Aspetti e problemi del monachesimo in Italia, Settimane*, IV, p. 312.

41. *Decretum Gelasianum de libris recipiendis et non recipiendis, PL*, LIX, 157: *Vitas patrum Pauli Antonii Hilarionis et omnium heremitarum quas tamen vir beatissimus descripsit Hieronymus cum honore suscipimus* („Viețile părinților Pavel, Antonie, Ilarion și ale tuturor pustnicilor, pe care totuși le-a descris preafericitul bărbat Ieronim, le primim cu mare cinste"). Acest decret numit „gelasian" este poate de origine provensală și datează de la începutul secolului al VI-lea. Cf. *Clavis*, n. 1676.

42. Courcelle, *Lettres grecques*, p. 314.

43. Grigore cel Mare, *Dial.*, II, 1, p. 74; cf. Herwegen, *Saint Benoît*, p. 31.

44. Id., IV, 11, p. 242, 23-24.

45. Mt. Soracte, *Dial.*, I, 7, p. 43; mânăstirea este condusă de Nonnosus, Subiaco, II, 1, p. 76; Deodatus e instalat aici când vine Benedict. Alatri, II, 35, p. 128, întemeiată de patriciul Liberus. Mânăstirea lui Aequitius, în *provincia Valeria*, I, p. 27. Vicovaro, II, 3, p. 80 (între Tivoli și Subiaco). Terracina, II, 22, întemeiată de Sfântul Benedict. Fondi, I, 1, p. 17, întemeiată de patriciul Venantius la începutul secolului al VI-lea și condusă de fiul unuia dintre colonii lui, Honoratus. Tusculum, I, 3, p. 27, condusă de abatele Fortunatus.

46. Despre *Regula Magistri* există o abundentă literatură. Aceasta este indicată în *B. Th. A. M.*, vol. VI, 1950-1953, n. 1027-1066, și, de asemenea, în prefața ediției *Regulii*, de F. Masai și H. Vanderhoven, în E. Franceschini, *La questione della Regola di S. Benedetto, Settimane*, IV, p. 221-225, și în P. G. Holzherr, *Regula Ferioli*, Einsiedeln, 1961. Despre problemele privind *Regula Magistri*, cf. și B. Jaspert, *Regula magistri-Regula benedicti, Bibliographie ihrer Erforschung*, 1938-1970, în *Studia Monastica*, XIII, 1971, 129-171.

47. Editorii, cf. p. 60 și urm., se gândesc la Italia de Sud, dar descoperă aici un iz de „semi-pelagianism", ceea ce ar trimite spre Provența. Cf. D. Andriessen, *Si fratri impossibilia iniungantur* în *Horae Monasticae*, Tielt, 1947, p. 81-93. Ultimul editor, Dom de Vogüé, presupune că mânăstirea Magistrului se află la sud de Roma, cf. *Introducerea*, p. 125 și urm.

48. Mundo, *Il Monachesimo nella Penisola Iberica*, în *Settimane*, 1957, IV, p. 92 şi urm.

49. Perez de Urbel, *Los Monjes españoles en la edad media*, Madrid, 1933, I, p. 87-162.

50. Cf. Garcia Villada, *Historia ecclesiástica*, I, 2, p. 255 şi urm.

51. Mansi, VIII, 543, şi IX, 110 şi cf. Vives, *Inscripciones*, n. 277 şi 278.

52. *Vita Emiliani*, V, 12, *PL*, 80, 706: *A caelicolis Antonio Martinoque vocatione, educatione atque miraculis omnia similis* („Asemănător în toate câte sunt de la cereştii Antonie şi Martin, în vocaţie, educaţie şi minuni").

53. Vives, *Inscriptiones*, n. 283, într-un alt epitaf, *ibid.*, n. 284, citim *Pauli Antonique meritis quoequandus*... („Egalând meritele lui Pavel şi Antonie...").

54. Cf. D. Lambert, *Asan*, cf. *DHGH*, IV, 1930, p. 867-870, şi Mundo, *Il monachesimo*, p. 89-90.

55. Cf. Lapeyre, *Saint Fulgence de Ruspe*, p. 110 (în aşteptarea unui tratat cu o privire generală asupra monahismului african). Despre situl mânăstirii Sfântului Fulgentius, cf. Cintas, *Revue Tunisienne*, 1940, p. 243-250 şi 1942, p. 251-155.

56. Cf. Ferrand, *Vita Fulgentii*, II, ed. Lapeyre, p. 15-16 şi 19.

57. *Ibid.*, cap. II, p. 29.

58. *Ibid.*, cap. V, p. 33: *Docendis fratribus peculiariter vacabat*... („Îşi trecea timpul în special învăţându-i pe fraţi..."); cap. VIII, p. 47: *Aegyptiorum monachorum vitas admirabiles legens, Institutionum simul atque Collationum spiritali meditatione succensus* („Citind admirabilele vieţi ale călugărilor egipteni, înflăcărat de sfânta lectură a Instituţiilor şi Colaţiunilor").

59. *Ibid.*, cap. XII, p. 65: *Nam et scriptoris arte laudabiliter utebatur* („Căci se folosea în chip lăudabil şi de arta scribului").

60. Caesarius: *Sermo ad monachos*, CCXXXVI, 1 şi 2, ed. Morin, vol. II, p. 894: *Haec est quae et eximios nutrit monachos... et quos nutrit parvulos, reddit magnos... Cum enim parvitatem meam haec sancta insula velut praeclara mater et unica ac singularis bonorum omnium nutrix brachiis quondam pietatis exceperit et non parvo spatio educare vel nutrire contenderit*... („Aceasta este cea care îi hrăneşte şi pe monahi... şi pe micuţii pe care-i hrăneşte îi face mari... Căci, de vreme ce această sfântă insulă a primit odinioară în braţele pietăţii ei micimea mea ca o preabună maică şi ca unica şi singulara doică a tuturor bunurilor şi s-a străduit nu puţină vreme să mă educe şi să mă crească...").

62. Benedict, *Regula*, prolog., ed. Schmitz, p. 5: *Constituenda est ergo nobis scola dominici servitii* („Aşadar, trebuie să instituim o şcoală în slujba Domnului"). Numai manuscrisul de la Sankt-Gallen şi familia lui dă această frază. Dar reprezintă oare *Oxoniensis* cu adevărat textul originar? E puţin probabil.

63. E. Delaruelle, *Saint Benoît*, în *Le Christianisme et l'Occident barbare*, II, p. 413, Paris, 1945, care urmează interpretarea lui Tothenhausler şi Schuster.

64. A Lentini, *S. Benedetto, La Regola*, Montecassino, 1947, p. 27-28, Herwegen, *Sinn u. Geits*, p. 39, traduc prin „şcoală de perfecţionare creştină şi de asceză". Cf. şi B. Steidle, *Dominici scola servitii. Benediktinische Monatschrift*, 1952, p. 397-406, care studiază diferitele sensuri ale cuvântului *schola* (sau *scola*) în secolul al VI-lea.

65. Augustin, *Sermo*, 177, 2, *PL*, 38, 954 *a*, opune *scola Christi* filosofilor. De asemenea, *Sermo*, 17, 2, ed. Morin, *Msicellanea Agostiniana*, I, Roma, 1930, p. 82: *Christus ille est enim omnium magister... sub illo in unam scholam convenimus*... „(Căci Cristos este învăţătorul tuturor... sub semnul lui ne adunăm într-o singură şcoală..."). *Ibid.*, p. 112, 5, p. 566, 24. Cf. şi Petru Chrysologul, *PL*, LII, 219, 224 *a*, 2284 *b*; Facundus din Herminane, *Pro defensione*, XII-1, *PL*, LXVII, 825 *a*: *Nam si nunc ecclesia quaedam Christi scola est*... („Căci dacă acum biserica este o şcoală a lui Cristos..."). De Vogüé, *Règle du Maître, Introduction*, vol. I, p. 115.

66. Benedict, *Regula*, prolog., I, p. 1, text ce poate fi apropiat de *Proverbe*, I, 8: *Audi fili mi disciplinam patris tui* („Ascultă, fiul meu, învăţătura tatălui tău"); *ibid.*, IV, 20, VI, 20. Cf. despre acest ton pedagogic, A. Ceccarelli, *Note di pedagogia sulla Regola di S. Benedetto, Benedictina*, IV, 1950, p. 296-322.

67. Benedict, *Regula*, II, *passim*, şi VI, 15, p. 21: *Nam loqui et docere magistrum concede tacere et audire discipulum convenit* („Lasă-l deci pe profesor să vorbească şi să predea, iar elevul se cuvine să tacă şi să asculte").

68. Id., II, 64-65, p. 11; IV, 72, p. 17; V, 17-18, p. 19; III, 16, p. 14.

69. Id., II, 85, p. 12.

70. *Regula magistri*, ed. Masai, p. 154, 192, p. 294, 25, p. 296, 64, p. 297, 110, p. 305, 35, p. 306, 41, p. 308, 104. Cf. pref., p. 148: *Constituenda est ergo nobis dominici schola servitii ut ab ipsius numquam magisterio descendentes et in huius doctrina usque ad mortem in monasterio perseverantes*... („Trebuie, aşadar, să instituim o şcoală în slujba Domnului, pentru ca nedespărţindu-ne niciodată de îndrumarea Lui şi stăruind în învăţătura Lui până la moarte în mânăstire...").

71. *Vita Eugendi, MGH, SRM*, III, p. 100. *Vitae abbatum Acaunensium, MGH, SRM*, III, p. 179.

72. Grigore din Tours, *In gloria Martyrum*, c. 75, *MGH, SRM*, I, p. 538.

73. Caesarius, *Regula Virginum*, 7, ed. Morin, II, p. 104: *Et si potest fieri aut difficile aut nulla umquam in monasterio infantula parvula nisi ab annis sex aut septem quae iam et litteras discere et obedientiae possit obtemperare suscipiatur* („Şi, dacă e cu putinţă să nu se primească o fetiţă micuţă decât fie cu greu, fie doar de la şase sau şapte ani, ca să poată să înveţe şi să se supună"). Cf. scrisoarea lui Caesarius către o tânără monahie. Id., II, p. 145, 17-19: *Ab ipsis paene cunabulis per annos infantiae atque adolescentiae ad iuventutem usque studiis regularibus exercuisti vitam* („Aproape chiar din leagăn, ţi-ai exersat viaţa în studii bine rânduite, în toţi anii copilăriei şi ai adolescenţei, până la tinereţe"). Aurelian, *Regula*, 17, *PL*, LXVIII, 38; în cap. 22, el vorbeşte de despre munca acelor *perparuoli infantes* („copii foarte mici").

74. *Regula Magistri*, LIX, ed. Masai, p. 263: *Infantuli vero infra duodecim annos*... („Copilaşi de până la doisprezece ani").

75. Benedict, *Regula*, LIX, p. 83: *Si ipse puer minori aetate est* („Dacă însuşi copilul este de vârstă mai mică"). Aluziile la copii sunt numeroase în *Regulă*: cap. LXIII, p. 88, LXX, p. 97, XXX, p. 50: *De pueris minori aetate qualiter corripiantur* („Despre cum sunt mustraţi copiii de vârstă mai mică"); XXXVII, p. 57: *De senibus vel infantibus* („Despre bătrâni sau despre copii").

76. Grigore cel Mare, *Dial.*, II, 3, ed. Moricca, p. 85: La Subiaco vin Maur, fiul lui Euthicius, şi Placidius, fiul patriciului Tertullus; *Dial.*, II, 11, p. 98, 4; La Montecassino, este admis fiul unui *curialis*.

77. Caesarius, *Regula Virginum*, 7 şi 18, ed. Morin, II, p. 104 şi 105. Aurelian, *Regula, PL*, 68, 391; Ferreol, *Regula, PL*, LXVI, 963-4.

78. *Regula Magistri*, L, ed. Masai, p. 247: *In his tribus horis infantuli in decada sua in tabulis suis ab uno litterato litteras meditentur* („În aceste trei ore copilaşii, fiecare în decada lui şi la masa lui, să înveţe literele de la un ştiutor de carte").

79. *Ibid.*, L, p. 247: *Nam et inalfabetos maiores usque vel quinquagenariam aetatem litteras meditentur* („Căci şi cei mai mari, dar analfabeţi, chiar până la vârsta de cincizeci de ani, să înveţe literele").

80. Benedict, *Regula*, LV, p. 78; cum spune Marrou, *Education*, p. 440, „aceste obiecte citate printre altele fac parte din decorul monastic"; cf. şi J. Leclercq, *Amour des lettres*, p. 20.

81. *Ibid.*, LVIII, p. 71: *Si quis vero ita neglegens et desidiosus fuerit ut non velit aut non possit meditare aut legere* („Dacă vreunul va fi fost atât de neglijent şi de leneş încât să nu vrea sau să nu poată să înveţe sau să citească").

82. Marrou, *Education*, p. 493, îmi pare că a forțat puțin opoziția dintre monahismul cult din Occident și cel din Orient, mai străin de cultură. Cenobiții din Orient se ocupă de instruire tot atât de mult ca și occidentalii. Cf. *Regulile* lui Pahomie, Vasile și freeventele exemple de călugări cărturari din *Istoria Lausiacă*, LX, 2, XI, 4, XXXVII, 12, LV, 3, LXIV, 1-2, LVIII, 3, I, 1-3, etc.; invers, călugări analfabeți se găsesc în Occident.

83. Despre „cultura clasică" a lui Benedict există numeroase articole. Cf. Schanz, IV, 2, p. 593. În cele din urmă, Dom S. Brechter, *S. Benedetto e l'antichità classica*, în *Benedictus der Vater des Abendlandes*, München, 1947, p. 147. Concluzia lui foarte prudentă trebuie să fie reținută. Pe nedrept crede Dom Mundo, *Bibliotheca; Bible et lecture du carême d'après saint Benoît*, în *RB*, 1950, p. 65, că biblioteca lui Benedict conține opere profane.

84. Despre latina *Regulii*, de asemenea numeroase studii: cf. Schanz, IV, 2, p. 593, și în cele din urmă, cf. studiul lui Chr. Mohrmann, în prefața ediției Ph. Schmitz, Maredsous, 1956. Despre valoarea textului conținut de manuscrisul de la Sankt-Gallen, cf. Chr. Mohrmann, *La latinité de saint Benoît, RB*, 1952, p. 108-139, ca răspuns la Dom B. Paringer, *Le manuscrit de saint Gall 914 représente-t-il le latin original de la règle de saint Benoît, RB*, LXI, 1951, p. 81 și urm.; cf. și A. Mundo, *Authenticité de la Règle de saint Benoît, Studia Anselminana*, 1957, vol. 42, p. 105.

85. I. Herwegen, *Vom Geiste des römischen Rechtes in der Benediktinerregel*, în *Festschrift R. Guardini*, p. 184-188. Există cu siguranță legături între scrierile canonice ale lui Dionisie, Codul lui Iustinian și *Regula*. Cf. Chapmann, *Saint Benoit and the VI century*, cap. III, p. 37, Londra, 1929.

86. Cf. *index scriptorum*, în ediția lui Dom Butler, Freiburg, 1912.

87. *Regula*, LXVI, 30, p. 90; comentatorii din Evul Mediu remarcă primii acest lucru, cf. J. Leclercq, *Amour des lettres*, p. 114; de asemenea *melius est silere quam loqui* („e mai bine să taci decât să vorbești"), *Reg.*, I, 34, p. 8 nu se datorează citirii lui Sallustiu (*Iugurtha*, 19, 2); e absurd să se facă din Montecassino urmașul școlilor imperiale, așa cum pretinde Di Martino Fusco. *Le scuole benedictine continuatrici di quelle imperiali, Mouseion*, II, 1925, p. 88.

88. Malnory, *Saint Césaire*, p. 18, deplânge pe nedrept lipsa lui absolută de experiență în arta scrierii. Cf. *supra*.

89. Caesarius, *Sermo*, CCXXII, ed. Morin, I, 2, p. 836: *Unde bene quidam dixit: crescit amor nummi quantum ipsa pecunia crescit* („De unde bine zice cineva: crește iubirea de bani pe cât crește însăși averea"), frază luată poate dintr-o predică a lui Faustus din Riez, *CSEL*, XXI, p. 242, 27. Cf. și această citare prudentă dintr-un autor profan (Symmachus). *Sermo*, CCXXXVI, p. 897: *Sed magis illam sententiam saecularem quidem sed valde utilem cogitemus: ut vera laus ornat ita falsa castigat* („Dar ne gândim mai degrabă la acea cugetare profană, însă foarte folositoare: adevărata laudă împodobește la fel cum aceea falsă pedepsește"). Aceeași, în *Sermo*, CCXVII, p. 818, 28: *Et quia vera illa sapientis viri sententia, sicut vera laus* etc. („Și pentru că acea cugetare plină de adevăr a unui bărbat înțelept, la fel cum adevărata laudă etc."). Caesarius nu a cunoscut autorul care a extras-o din fondul popular. Mai surprinzătoare este reminiscența unui pasaj din Sidonius în legătură cu Lérins (*Sermo*, CCXXXVI, ed. Morin, I, p. 940). Sidonius, *Carm.*, XVI, 110, și Ennodius, *Vita Epiphani*, 93, p. 95.

90. Este vestitul *mille, mille nocendi artes* „cea cu o mie de mijloace de a face rău" (*Eneida*, VII, 337-8) folosit în trei rânduri, *Sermo*, L, 2, p. 216, 19; CLII, 2, p. 590, 1; CCVII, p. 785, 11 (cf. Ieronim, *Ep.*, XIV, 4). Această reminiscență se regăsește în scrisoarea pe care abatisa Caesaria din Arles i-o scrie Radegundei din Poitiers (587), *MGH, Epist.*, III, p. 451-14. Aceasta se găsește printre niște citate din Scriptură.

91. De exemplu cei despre care vorbește Grigore cel Mare, *Dial.*, IV, 9, p. 240: *Duo nobiles viri atque exterioribus studiis eruditi germani fratres* („Doi nobili bărbați și frați buni eruditi în studiile exterioare = liberale"). Benedict îi trimite să întemeieze Terracina.

92. Cassian, *Conlationes*, XIV, 12, 13, *CSEL*, XIII, p. 414; cf. Roger, *Enseignement*, p. 145.

93. Ferréol, *Regula*, 11, *PL*, LXVI, 959: *Omnis qui nomen vult monachi vindicare, litteras ei ignorare non liceat* („Oricine care vrea să-și ia numele de monah nu se cuvine să nu cunoască literele").

94. *Regula Magistri*, XLIV, p. 241: *Ut quando in quovis loco codix deest textum lectionis vel pagine si opus fuerit memoria recitetur* („Pentru ca, atunci când în vreun loc din carte lipsește textul, dacă va fi fost nevoie de un pasaj sau de o pagină, să le recite din memorie").

95. *Regula Magistri*, L, p. 250: *Ordinatione praepositorum suorum squestrate a se per loca diversae decadae alii legant, alii audiant, alii litteras discant et docent, alii psalmos quos habent supperpositos meditentur* („După cum le-a indicat *praepositus*-ul lor, diferitele decade fiind separate între ele, unii să citească, alții să asculte, alții să predea și să învețe literele, alții să-și însușească psalmii ce le-au fost desemnați"; trebuie subînțeles aici „scriși pe tăblițele lor"). Despre învățătura elementară în mânăstiri.

96. *Ibid.*, L, p. 247: *In hoc spiritali opere has tres horas peregerint repositis tabulis et codicibus divinis ad tertiam laudibus surgant* („După ce și-au petrecut cu această lucrare spirituală aceste trei ore, punând la loc mesele și cărțile sfinte, să se scoale pentru a se duce la *Tertia*").

97. *Ibid.*, L., p. 250-251.

98. Caesarius, *Regula virginum*, 22, ed. Morin, p. 106: *Quodcumque operis feceritis quando lectio non legitur de divinis scripturis semper aliquid ruminate* („Orice lucrare faceți, când nu se citește, rumegați mereu câte ceva din Sfintele Scripturi").

99. Ferréol, *Regula*, 11, *PL*, LXVI, c. 959: *Similiter etiam his qui pastores pecorum... mittentur curae erit vacare psalmos* („La fel, chiar și cei ce sunt trimiși să pască turmele... să se îngrijească să aibă timp pentru psalmi").

100. *Regula Tarnantensis*, 8, *PL*, LXVI, c. 980: *Haec sint vestra carmina, haec ut vulgo aiunt amatoriae cantiones* („Acestea să fie poemele voastre, acestea, cum se spune în popor, cântările de dragoste"). Cf. Ieronim, *Ep.*, XLVI, 12, *CSEL*, LIV, p. 342-343, în legătură cu țăranii de la Bethleem.

101. Caesarius, *Sermo ad monachos*, CCXXXVIII, 2, ed. Morin, I, p. 904, 2-5: *Fratres si frequentius psalmos nostros recurrimus cogitationibus mundanis aditum claudimus... Psalmi vero arma sunt servorum dei, qui tenet psalmos adversarium non timet* („Fr.,ților, dacă apelăm mai des la psalmii noștri, închidem poarta gândurilor profane... Căci psalmii sunt armele slujitorilor Domnului, cel ce are psalmi nu se teme de vrăjmaș,,). Cf. Evagrie Ponticul, profesorul lui Cassian, citat de I. Hausherr, *Revue d'Ascétique et de mystique*, p. 127, 1934, „psalmodierea stârpește pasiunile și domolește pornirile trupului".

102. Ennodius, *Dictio*, 12, *laus litterarum*, *MGH, AA*, VII, p. 239, 24-26: *Vestris umbonibus directa ab adversariis tela repelluntur, nec speculis peritiae vestrae ulla clipeorum crates obponitur* („De scuturile voastre sunt respinse sulițele țintite de vrăjmași, iar posturilor de strajă ale priceperii voastre nu le stă împotrivă nici o împletitură de scut").

103. *Vita Eugendi*, 20, *MGH, SRM*, II, p. 163.

104. Caesarius, *Regula virginum*, 18, ed. Morin, II, p. 105, 13: *Sedentes ad mensam taceant et animum lectioni intendant* („Stând la masă să tacă și să-și îndrepte spiritul spre lectură"); Id., *Regula monac.*, p. 150, 25, și *Regula virginum*, 20, p. 105-25.

106. Benedict, *Regula*, XXXVIII, p. 58: *De hebdomario lectore*, și LIII, p. 74, 18: *Legatur coram hospite lex divina*. („Să se citească în fața oaspetelui legea divină..."); *Regula Magistri*, XXIV, p. 217, care recomandă să se aleagă lecturile după nivelul spiritual al oaspetelui.

107. Benedict, *Regula*, XLII, p. 63.

108. Cassian, *Conl.* XIX, 2, *CSEL*, XIII, p. 55.

109. Cf. ce spune Cassian, *Conl.*, XIV, 10, despre lucrarea inconștientului.

110. Cf. despre această tehnică a lecturii, J. Balogh, *Voces paginarum*, în *Philologus*, 82, 1927, p. 200.

111. Augustin, *Confessiones*, VI, 3, 3, ed. de Labriolle, p. 120.

112. Regula lui Benedict nu impune mai mult decât alte reguli „tăcerea permanentă": cf. Dom Butler, *Le monachisme bénédictin*, p. 300-303, și D. Salmon, *Le silence religieux, pratique et théorique, Mélanges bénédictins*, abația Saint-Wandrille, 1947, p. 23.

113. *Regula Magistri*, L, p. 247, 26: *Unus de decem... legat et residui de suo numero audiant* („Unul din zece... să citească și ceilalți din decada lui să asculte").

114. Benedict, *Regula*, XLVIII, p. 69: *Aut forte qui voluerit legere sibi sic legat ut alium non inquietet* („Sau, dacă cumva cineva ar fi vrut să citescă pentru sine, să citească astfel încât să nu-l tulbure pe altul").

115. Id., XLVIII, p. 69-70.

116. Id., p. 70: *Ante omnia sane deputentur unus aut duo seniores qui circumeant monasterium horis quibus vacant fratres lectioni et videant ne forte inveniatur frater acediosus qui vacat otio aut fabulis et non intentus lectioni et non solum sibi inutilis est sed etiam alios distollit...* („Înainte de orice, să se delege unul sau doi mai bătrâni, care să dea roată mânăstirii în orele în care frații au timp de lectură și să vadă dacă nu cumva se găsește vreun frate plictisit care trândăvește sau stă la taclale și nu e atent la lectură și nu numai că nu-și e lui însuși de nici un folos, ci le distrage atenția și celorlalți...").

117. *Regula Magistri*, XLIV, ed. Masai, p. 241, și LVII, p. 261: *Codicichum modicum cum aliquibus lectionibus de monasterium secum portet ut quavis hora in via repausaverit aliquantulum tamen legat* („Să poarte cu sine de la mânăstire o cărticică potrivit de mare cu alte lecturi, pentru ca la orice oră se va fi odihnit pe drum, să citească totuși câte ceva").

118. Grigore cel Mare, *Dialog.*, I, 4, p. 33, 8-10.

119. *Vita Eugendi*, 22, *MGH, SRM*, III, p. 164.

120. *Regula Tarnantensis*, 7, *PL*, LXVII, c. 980: *Meditantibus etiam fratribus nulli liceat rebus se aliis implicare nec liberum iudicet a scola vel ubi meditantur fratres discedere* („Când frații citesc, să nu i se îngăduie nici unuia să se ocupe cu alte treburi, nici să cugete în voie sau să părăsească sala când citesc frații").

121. Caesarius, *Regula virginum*, 19, ed. Morin, II, p. 105 (19-20). *Regul. monac.*, *ibid*, II, p. 151, 25, cf. și Aurelian, 28, *PL*, LXVIII, c. 399, Ferréol, *Regula*, 19-26, *PL*, LXVI, c. 966 și 968.

122. Id., *Sermo*. CCXXXIV, ed. Morin, I, p. 887 (17-18). Cf. și *Regula Monac.*, 3, *ibid.*, II, p. 136 (21-23), și 7, p. 140, 11.

123. Id., *Sermo*, CCXXXVIII, p. 905, 26: *Maxime diebus istis sanctae quadragesimae nemo se excuset* („Mai cu seamă în aceste zile sfinte de Păresimi nimeni să nu se dea în lături de la lectură").

124. În special pentru novici: Caesarius, *Regula virginum*, 58, ed. Morin, II, p. 117, 7, și Benedict, *Regula*, LVIII, p. 81.

125. Benedict, *Regula*, LXXIII, p. 100, și *Vita* Eugendi, III, 23, *MGH*, SRM, III, p. 165, 4.

126. Benedict, *Regula*, XLII, p. 63, și LXXIII, p. 100.

127. Ferréol, *Regula*, 18, *PL*, LXVI, c. 965. Cum remarcă P. de Gaiffier, *La lecture des Actes des Martyrs dans la prière liturgique en Occident, A. B.*, LXXII, 1954, p. 146, este vorba despre lectura publică.

128. Benedict, *Regula*, IX, p. 31: *Expositiones... quae a nominatis et orthodoxis catholocis Patribus factae sunt* („Expunerile... care au fost făcute de către numiții și dreptcredincioșii Părinți catolici).

129. Cf. sursele *Regulii* Sfântului Benedict în ediția lui Dom Butler: sunt citați Cyprian, Ieronim, Augustin, Leon cel Mare. Cf. și Herwegen, *Sinn und Geist der Benediktineregel*, 1944, p. 189.

130. P. W. Hoogterp, *La Vie des Pères du Jura, ALMA*, IX, 1934, p. 130-131. Cf. introducerea noii ediții și traduceri a lui F. Martine. *Vies des Pères du Jura, Sources chrétiennes*, n. 142, Paris, 1968.

131. *Vita Eugendi*, 4, *MGH, SRM*, III, p. 155, 28: *Lectione namque in tantum se die noctuque... dedit et inpendit ut praeter Latinis voluminibus etiam graeca facundia redderetur instructus* („Căci până într-atât s-a dedicat lecturii și atâta vreme și-a trecut cu ea, zi și noapte..., încât, pe lângă cărțile latinești, s-a instruit și în limba greacă"). E puțin probabil ca Eugendius, intrat în mânăstire la șapte ani, să știe grecește într-o epocă în care aceasta era uitată. Cf. Courcelle, *Lettres grecques*, p. 221. Fără îndoială, el citea traduceri ale Părinților greci. Expresia *grecitatis facundia* „greaca" = *Codul Th.*, XIV, 9-3, ed. Mommsen, p. 187.

132. Caesarius, *Regula virginum*, 32, ed. Morin, II, p. 109, 26-27.

133. *Regula Tarnantensis*, 22, *PL*, LXVI, 986: *Codices qui extra horam petierunt non accipiant, et qui apud se habuerint amplius quam cosntitutum est retinere non audeant* („Cei care au cerut cărți în afara orelor de program să nu le primească, iar cei care le-au primit să nu îndrăznească să le țină mai mult decât e stabilit"). E o prevedere preluată din regula augustiniană, Augustin, *Ep.*, 211, *CSEL*, XLVII, 368.

134. *Regula Magistri*, XVII, p. 206, 20: *Arca cum diversis codicibus membranis et chartis monastherii* („Lada cu diferitele cărți, pergamente și hârtii ale mânăstirii").

135. La Arles, sub abatisa Caesaria: *Libros divinos pulchre scriptitent virgines Christi* („Cărțile sfinte frumos să le scrie fecioarele lui Cristos"; *Vita Caesarii*, I, 58, ed. Morin, II, p. 320, 23). La Uzès, călugării care nu lucrează pământul sunt scribi (Ferréol, *Regula*, 28), cf. și în *Regula Magistri*, LII, p. 257, 5: la ora rugăciunii *scribtores litteram non integrent* („scribii să nu sfârșească scrisul").

136. Teza lui Dom Mundo, *Bibliotheca, Bible et lecture du Carême d'après saint Benoît, RB*, 1950, p. 65, conform căreia *bibliotheca* ar însemna aici cărțile biblice, îmi pare puțin întemeiată. Expresia *accipere codices de bibliotheca* („a lua cărți din bibliotecă") este destul de clară pentru a nu mai căuta altceva. Cf. și Dom M. Van Assche, *Divinae vacari lectioni, de „ratio studiorum van sint Benedictus, SE*, I, 1948.

137. Grigore cel Mare, *Dial.*, I, 44, ed. Moricca, p. 34, 6: *Iulianus... ad eius monasterium cucurrit ibique absente illo (abbate) antiquarius repperit qui dixerunt...* („Iulian... la mânăstirea lui a venit și aici, în absența abatelui, a găsit scribi care au spus..."). Acest plural indică faptul că ar trebui să se adopte lecțiunea *antiquarios scribentes* pe care o au majoritatea manuscriselor.

138. Când călugării au fugit de la Montecassino pe la 580, probabil că n-au luat cu ei alte cărți decât *Regula* (Paulus Diaconul, *HL*, IV, 17, *MGH, SRL*, p. 114). Dar nu avem nici un manuscris provenit de la Montecassino aparținând secolului al VI-lea.

139. Roger, *Enseignement*, p. 175.

140. L. Coletta, *S. Benedetto promotore degli studi biblici in occidente. La scienza e la fede*, XL, 1880.

141. Ieronim, *Ep.*, 50, I, 127, 7, *CSEL*, LIV, p. 389, ca și la Cassian (*Conl.*, I, 17. 18, *ibid.*, XIII, p. 26-27). Cf. O. W. Chadwick, *John Cassian*, p. 151. Despre sensul

lui *meditari*, cf. E. von. Severus, *Das Wort „meditari" im Sprachgebrauch der Heiligen Schrift*, în *Geist und Leben*, 1953, p. 365; *Das Wesen der Meditatio und der Mensch der Gegenwart, ibid.*, 1956, p. 109-113. H. Bacht, *Meditatio in den ältesten Monschquelles, ibid.*, 1955, p. 360-375.

142. Benedict, *Regula*. LVIII, 11, p. 80 (vorbind despre novici); VIII, 8: *Qui psalterii vel lectionum aliquid indigent meditationi inserviatur* („Cei care au nevoie de ceva din Psaltire sau de vreun text să se dedice lecturii"); *Regula Magistri*, L, *passim*, p. 247. Cf. același sens la Cassiodor, *Inst.*, ed. Mynors, p. 5 și 7.

143. Despre sensul acestui cuvânt, cf. D. Gorce, *La lectio divina*, p. III, și Herwegen, *Saint Benoît*, p. 150. A. Mundo, *Las Reglas monasticas latinas del siglo VI y la lectio divina*, în *Studia Monastica*, IX, 1967, 229-255.

144. *Vitae abbatum Agaunensium, MGH, SRM*, III, p. 179; *Libros ecclesiasticos corde receperit quarum scripturarum ex affectu divino interpretator insignis effectus est* („A primit în inimă cărțile bisericești și. din sfântă iubire, a devenit distinsul interpret al acestor scrieri").

145. *Regula Magistri*, XV, ed. Masai, p. 200.

146. Cassian, *Inst.*, V, 34, *CSEL*, XVII, p. 107. Cf. Evagrie Ponticul, „Știința lui Cristos nu are nevoie de un spirit tare în studiul cercetării, ci de un spirit clarvăzător...", citat de I. Hausherr, *Rev. d'asc. et de myst.*, 1934, p. 90. Despre „puritatea inimii după Cassian", cf. M. Olphe-Galliard, *Rev d'asc. et de myst.*, XVII, 1936, p. 36.

147. Caesarius, *Sermo*, CCXXXIV, 3, ed. Morin, I, p. 887: *Nemo sibi virginitatem lectionem orationem vigilias vel ieiunia sine caritate vel oboedientia prodesse credat* („Nimeni să nu creadă că virginitatea, cititul, rugăciunea, veghile sau posturile folosesc în vreun fel fără bunătate sau ascultare"), și urm., cf. Benedict, *Regula*, XX, 7, p. 43.

148. Benedict, *Regula*, prol., p. 7.

149. Cassian, *Conl.*, IX, 3, 1, *CSEL*, XIII, p. 277: *Non est... perfecta oratio in qua se monachus vel hoc ipsum quod orat intellegit* („Nu este... desăvârșită rugăciunea în care călugărul înțelege ceea ce se roagă"). Cf. M. Olphe-Galliard, *La science spirituelle d'après Cassien, Rev. d'asc. et de myst.*, 1936, XVII, p. 143, și D. de S., *Cassien*, vol. II, col. 225 și urm.

150. Aceeși judecată la Dom Besse, *Les moines d'Orient antérieurs au concile de Chalcédoine*, Paris, 1900, p. 391. Dom Winandy, *La spiritualité bénédictine*, în *La spiritualité catholoque*, publicată sub îndrumarea lui J. Gautier, Paris, 1953, și J. Leclercq, *Amour des Lettres*, p. 87-88.

151. Câteva informații în *Prêtres d'hier et d'aujourd'hui*, Paris, 1954, p. 23-63 (G. Bardy, *Le sacerdoce chrétien du Ier au Ve siècle*). Von Schubert, *Geschichte*, p. 70, consacră acestui subiect câteva rânduri; de asemenea Beck, *The pastoral care of souls*, p. 30.

152. În *Caesarii opera*, ed. Morin, II, p. 95-96.

153. Cf. Duchesne, *Les origines du culte chrétien*, p. 366 și urm. Marrou, *Education*, p. 440, și E. Josi, *Lectores, schola cantorum clerici, EL* 44, 1930, p. 282-290, și J. Quasten, *Musik und Gesang in den Kulten der heidnischen Antike und christlichen Frühzeit* (Liturgiegeschichtliche Quellen und Forschungen XXV, Münster, 1930, p. 133-141.

154. Sidonius, *Ep.*, IV, 25, *MGH, AA*, VIII, p. 76; *Vita Biviani, MGH, SRM*, III, p. 94.

155. Ennodius, *Vita Epiphani*, 8, *MGH, AA*, VII, p. 85.

156. *Ibid.*, p. 85, 29-31; acesta este pasajul care i-a făcut pe unii istorici să creadă în existența unei școli de drept la Pavia pe la sfârșitul secolului al V-lea, ceea ce evident înseamnă să se forțeze textele. Cf. *supra*.

157. Cf. M. Magistretti, *La liturgie milanaise*, 1899, p. 36; conform unei inscripții, tatăl papei Damasus fusese *exceptor, lector, levita, sacerdos* („grefier, lector, diacon, preot"), *Liber. Pont.*, I, 213, ed. Duchesne.

158. Gelasius, *Ep. ad episc. Lucanae*, 2, *PL*, LIX, 49: *Continuo lector vel notarius aut certe defensor effectus post tres menses existat acolytus* („Fiind făcut imediat *lector* sau *notarius* sau cu siguranță *defensor*, după trei luni devine acolit").

159. L. Halphen, *Etudes sur l' administration de Rome*, Paris, 1907, p. 89-90.

160. Duchesne, *op. cit.*, p. 368, care se bazează pe un pasaj al lui Victor din Vita, *Historia*, III, 39, *CSEL*, VII, p. 91, un lector îndrumă doisprezece copii dotați pentru cânt (*Aptos modulis cantilenae*).

161. *Vita Severini*, XXIV, 1 și XLVI, 5, *MGH, AA*, I, 1, p. 20 și 30. Cf. în Spania, la Mertola, pe la 525 (Vives: *Inscripciones*, p. 93): *Andreas princeps cantorum sacrosanctae ecclesiae Mertillanae...* („Andreas cel dintâi dintre cantorii preasfintei biserici din Mertola...").

162. *Conciliul de la Lérida* (524), *c.* 2, *Mansi*, VIII, p. 612. Un cleric infanticid, după șapte ani de penitență, nu poate să fie *cantor*. În *Statuta ecclesiae antiqua*, în *Caesarii opera*, ed. Morin, II, p. 96, *Psalmista id est cantor* („Psalmist, adică cantor") vine înainte de portar, deci în afara ordinelor minore. Este mai mult o funcție decât un ordin. *Statuta*, c. 10, precizează că un *cantor* își poate primi însărcinarea fără intervenția unui episcop. Despre deosebirea dintre lector și cantor, cf. mai recent, S. Corbin, *L' Eglise à la conquête de sa musique*, Paris, 1960, p. 150 și urm.

163. Sidonius, *Ep.*, IV, 11, 6: *Psalmorum hic modulator et phonascus ante altaria fratre gratulante instructas docuit sonare classes* („Acest modulator al psalmilor și maestru de cânt, în timp ce fratele îl mulțumea în fața altarului, i-a pus să cânte pe cei instruiți de el"). *Instructas classes* poate să însemne catecumeni; cf. Gelasius, *Catechumeni latine dicuntur instructi* („Catecumenii în latină se numesc *instructi*"), *PL*, LIX, 140.

164. Leon, *Ep.*, XII, *PL*, LIV, 650: *Merito sanctorum patrum venerabiles sanctiones cum de sacerdotum elatione* (electione?) *loquerentur eosdem ut idoneos sacris administrationibus censuerunt, quorum omnis aetas a puerilibus exordiis usque ad provectiores annos per disciplinae ecclesiasticae stipendia cucurrisset ut unicuique testimonium prior vita praeberet* („Pe bună dreptate, respectabilele sancțiuni ale Sfinților Părinți, când se vorbește de alegerea preoților, i-au declarat potriviți pentru sfintele rânduieli pe aceia a căror întreagă viață, din primele zile ale copilăriei si până la anii bătrâneții, s-a scurs în slujba disciplinei bisericești, după cum îi stă mărturie fiecăruia viața de mai-nainte)".

165. Cf. cazul lui Caesarius legat de biserica din Mâcon, dar trăind în familia sa, cf. *Vita*, I, 4, ed. Morin, II, p. 298. Cf. și cazul lectorului care caută o slujbă la Marsilia (Sidonius, *Ep.*, VI, 8, *MGH, AA*, VIII, p. 99).

166. Este cazul lui Epiphanius, rudă cu episcopul Crispinus (Ennodius, *Vita Epiphani*, p. 85), al nepotului episcopului african Maximus (*PL*, L, 433: *Ab ipsis cunabulis milites Christi* „Ostași ai lui Cristos încă din leagăn").

167. Monceaux, *Saint Augustin et saint Antoine, Miscellanea Agostiniana*, II, p. 78 și urm., Roma, 1931. Cf. Marrou, *Education*, p. 440, și F. van der Meer, *Saint Augustin, pasteur d' âmes*, trad. fr., I, 311-312. Aceeași organizare exista, se pare, la biserica din Marsilia sub episcopul Proculus (cf. E. Griffe, *La Gaule chrétienne à l' époque romaine*, vol. I, Paris, 1947, p. 43), și la biserica din Arles sub Hilarius, cf. *Vita Hilarii, PL*, L, 1229 A, 1235, 1240. Gaudemet, *L' Eglise*, p. 164, vede aici mai ales un mijloc de respectare a legii sărăciei, ceea ce pare o restrângere a orizonturilor reformei.

168. *Vita Caesarii*, II, 5, și II, 6, ed. Morin, II, p. 325-326. La Ruspe, în aceeași epocă, Fulgentius face la fel, cf. Ferrand, *Vita Fulgentii*, 27, ed. Lapeyre, p. 129.

169. Id., *Vita Caesarii*, I, 62, p. 322.

170. Cf. *ibid.*, I, 15, p. 301; cf. Malnory, *Saint Césaire d' Arles*, p. 28 și urm.

171. Despre cum era așezată și organizată *domus ecclesiae* din Arles, cf. J. Hubert, *La topographie religieuse d' Arles au VI[e] siècle, C. Arch.*, II, 1947, p. 17-27.

172. Cf. Canon 9 al conciliului de la Agde, în *Caesarii opera*, II, p. 40, despre această problemă cf. Malnory, *op. cit.*, p. 75 şi urm.

173. *Vita Caesarii*, I, 62, ed. Morin, I, p. 322, 25: *Ad prandium vero et ad cenam mensae suae sine cessatione cotidie legebatur* („Iar la prânz şi la cină se citea fără încetare"); I, 52, *ibid.*, p. 317, 27: *In disserendis autem scripturis et in elucidandis obscuritatibus quanta gratia in illo emicuerit qui poterit enarrare?* („Însă cât har a strălucit la el, în discutarea Scripturilor şi în elucidarea obscurităţilor, cine ar putea povesti?").

174. *Ibid.*, II, 31, p. 337-338.

175. *Ibid.*, I, 56, p. 320, 3-5: *Nisi quattuor vicibus in ordine libros Vetris Testamenti legerit et quattuor Novi* („Decât dacă a citit de patru ori la rând cărţile Vechiului Testament şi de patru ori pe cele ale Noului Testament").

176. *Vita Caesarii, pref.*, p. 297, 1: *Qui ei ab adolescentia servierunt* („Cei care au slujit din adolescenţă"), şi I, 63, p. 323, 20: *Pro eo quod ab adolescentia in obsequio ipsius fuistis* („Pentru faptul că din adolescenţă aţi fost în ascultarea lui"); *Ibid.*, I, 40, p. 312, 20: *Notario suo illo tempore nunc venerabili viro presbytero Messiano* („Pe atunci notarul său, acum un respectabil bărbat, preotul Messianus"), şi II, 22, p. 334: *Notariorum in quo ministerio inutilis ego serviebam* („Tagma notarilor în care eu slujeam fără nici un folos"). Malnory crede că este vorba de redactorul acestei părţi din *vita*, adică de diaconul Ştefan (cf. Malnory, *Saint Césaire d'Arles*, p. IV). Notarii aveau şi însărcinarea de a purta cârja epicopului. Cf. *Vita*, II, 22, p. 334: *Clericus cui cura erat baculum illius portare, quod notariorum officium erat...* („Clericul însărcinat cu purtarea bastonului acestuia, ceea ce era îndatorirea notarilor...").

177. *Caesarii opera, serm. praef.*, ed. Morin, I, 20: *Et quia adhuc scriptores nostri incipientes sunt... literis melioribus transscribere iubete* („Şi pentru că până acum scribii noştri sunt începători... puneţi să se transcrie cu un scris mai bun"). Pentru Verona, cf. semnătura unui manuscris din acest oraş (*CAL*, 494): *Scr. per me Ursicinum lectorem ecclesiae Veronensis* „Scr. de mine, Ursicinus, lector al bisericii din Verona" (an. 517).

178. Florianus, *Ep., ad Nicetium, MGH, Epist.*, III, p. 117, 3, 4: *Ipse igitur mihi latinis elementis imposuit alphabetum sed et hunc pro famulo discipuloque suo inpetrare confido* („Aşadar, el însuşi mi-a dat să învăţ alfabetul cu caractere latineşti, dar mărturisesc şi că acesta m-a dobândit drept slujitor şi discipol al său").

179. Ennodius, *Vita Epiphani*, op. 3, *MGH, AA*, VII, p. 84, face o descriere amănunţită a formării spirituale şi ascetice a lui Epifanius pe lângă Crispinus; despre calităţile pedagogice ale lui Crispinus, p. 86, 36-40, ascetismul lui Epiphanius, p. 87, zelul său pentru citirea Scripturii, p. 88.

180. *Liber Pontificalis*, ed. Duchesne, I, p. 292; Felix îl recomandă din acest motiv pe urmaşul său, Bonifacius.

181. Este cazul lui Anastasie (496-498). Cf. De Rossi, *ICR*, II, p. 126, şi al lui Agapit, *Lib. Pont.*, I, p. 288.

182. Cf. *supra*.

183. Conciliul de la Tarragona 516, de la Gerona 517, de la Valencia 524, de la Toledo 527, de la Lérida 524 şi 546, de la Barcelona 540, ed. Mansi, vol. VIII şi IX. Cf. scrisorile lui Montanus din Toledo, *PL*, LXV, 57-58, şi epitaful lui Ioan din Tarragona (496-519) în Vives, *Inscr.*, 277: *Nitens eloquio rector doctorque praefuisti monacis et populis* („Străduindu-se cu vorba, i-ai condus ca rector şi doctor pe monahi şi norodul").

184. *Conciliul de la Toledo*, c. I, ed. Mansi, VIII, c. 785: *De his quos voluntas parentum a primis infantiae annis clericatus officio emanciparit statuimus observandum ut mox cum detonsi vel ministerio lectorum contraditi fuerint in domo ecclesiae sub episcopali praesentia a praeposito sibi debeant erudiri. At ubi octavum decimum aetatis suae compleverint annum coram totius cleri plebisque conspectu voluntas eorum de

expetendo coniugio ab episcopo perscrutetur.. („În legătură cu cei pe care voința părinților îi va fi supus condiției de cleric din primii ani ai copilăriei hotărâm ca, de îndată ce vor fi fost tunși sau încredințați slujbei de lector, în clădirea bisericii, în prezența episcopului, să trebuiască a fi instruiți de către un profesor. Dar când vor fi împlinit optsprezece ani, în fața întregului cler și a mulțimii, să fie cercetată de către episcop voința lor în legătură cu căsătoria...").

185. *Ibid.*, 2: *Ne qui de his qui tali educatione imbuuntur.. propriam relinquentes ecclesiam ad aliam transire praesumant* („Dintre aceștia cei care sunt inițiați în asemenea învățătură... să nu cuteze ca, părăsindu-și propria biserică, să se ducă la alta...").

186. Despre originea arlesiană a culegerilor canonice spaniole, cf. J. Tarré, *Sur les origines arlésiennes de la collection canonique dite „Hispana"*, *Mélanges P. Fournier*, Paris, 1929, p. 705-724. Predicile lui Caesarius erau răspândite până în Spania, cf. *Vita Caesarii*, I, 55, ed. Morin, II, p. 319.

187. Iustus din Urgell, *Comentariu la Cântarea Cântărilor; Prologul* publ. de Garcia Villada, *Hist. eccl.*, II, 2, app., p. 265: *Cum nostris temporibus, tepescentibus studiis, rarus quisque reperiatur, qui sit vel ad legendum quae sancta sunt quotidiana intentione promptissimus...* („Cum, în vremurile noastre, lâncezind studiile, rareori se găsește cineva care să stea într-adevăr să citească zilnic cu atenție cele sfinte, cu foarte mare hotărâre...").

188. Despre Iustus din Urgell, cf. E. Felipe Fernandez, *Estudios biblicos*, I, 1926 (supl.), și Schanz, IV, 2, p. 629. Isidor din Sevilla, *De viris illust.*, 33, menționează numele a patru frați: Iustinian din Valencia, Iustus din Urgell, Nebridius din Egara și Helpidius din Huesca.

189. Cf. Schanz, IV, 2, p. 629. Aprigius trăia sub regele Theudis (mort în 548).

190. Cf. *infra*.

191. Cf. Duchesne, *L'Eglise au VI^e siècle*, p. 557.

192. G. Pepe, *Le Moyen Age barbare en Italie*, trad. fr., Paris, 1956, p. 44, presupune că promotorul este papa Zosimus (418), dar nu avem nici o dovadă a acestui lucru.

193. *Vita Caesari*, I, 5, ed. Morin, II, p. 318.

194. *Conciliul de la Vaison*, în *Caesari opera*, ed. Morin, II, p. 86: *Hoc enim placuit ut omnes presbyteri qui sunt in parochiis constituti secundum consuetudinem quam per totam Italiam satis salubriter teneri cognovimus iuniores lectores quantoscumque sine uxoribus habuerint secum in domo ubi ipsi habitare videntur recipiant, et eos quomodo boni patres spiritaliter nutrientes psalmos parare divinis lectionibus insistere et in lege Domini erudire contendant ut et sibi dignos successores provideant et a Domino praemia aeterna recipiant* („Căci i-a plăcut acest lucru ca toți preoții care au fost numiți în parohii, după datina care am aflat că este respectată destul de bine în toată Italia, să primească la ei în casă, acolo unde locuiesc ei, lectori mai tineri, câți vor fi fost fără soții, și pe aceștia, învățându-i ca niște buni părinți să pregătească psalmii, să stăruie asupra textelor sfinte și să se instruiască în legea Domnului, să se străduiască și să-și pregătească urmași demni și să primească de la Domnul răsplată veșnică").

195. *Ibid.*, *Cum vero ad aetatem perfectam pervenerint si aliquis eorum pro carnis fragilitate uxorem habere voluerit potestas et ducendi coniugium non negetur* („Când însă vor fi ajuns la maturitate, dacă vreunul dintre ei, datorită slăbiciunii trupești, va fi voit să aibă soție, să nu i se refuze să se căsătorească").

196. *Vita Caesarii*, II, 20, ed. Morin, p. 333: *Cum in dioceses venissemus infans annorum circiter octo clericali habitu...* („După ce am ajuns în dioceze, un copil în jur de opt ani, în ținută clericală...").

197. *Vita Eptadi, MGH, SRM*, III, 186: *Cum est ergo annorum duodecim nesciente parente eius ad disciplina fugit scolare ibique se ipse magistro infanciam aetatis suae*

tradidit sacris litteris edocandum. Ex quo facto pauca quidem tempora quae scolares sibi non tantum quoaequavit... scientiam litterarum... superavit („Aşadar, la vârsta de doisprezece ani, fără ştirea tatălui său, a fugit la şcoală să înveţe şi acolo, şi-a încredinţat el însuşi vârsta fragedă a copilăriei unui profesor pentru a învăţa textele sfinte. De când a făcut acest lucru, în puţină vreme, nu numai că i-a egalat pe ceilalţi şcolari... ci i-a şi întrecut... în cunoaşterea literaturii"). Eptadius este contemporan cu regele Sigismund († 523).

198. Grigore din Tours, *Vitae Pat.*, IX, *MGH, SEM*, I, p 703.

199. Cf. Marrou, *Augustin*, p. 331 şi urm. Pentru acest istoric, *De doctrina* este „carta fundamentală a culturii creştine", p. 413. *Contra*, De Labriolle, *Journal des Savants*, 1938, p. 149-150. Dar Marrou îşi menţine pe bună dreptate punctul de vedere, cf. *Retractatio*, p. 638, n. 1.

200. Cele mai vechi manuscrise ale lucrării *De doctrina christiana* pe care le avem, *Leningrad.* Qv, I, 3 (care provine de la Corbie) şi *Ambrosianus* M 77, şi 58, datează de la sfârşitul secolelor al V-lea şi al VI-lea. Cf. E. A. Lowe, *The oldest extant manuscrits of saint Augustine*, în *Miscellanea Agostiniana*, II, p. 237 şi 240.

201. Eugippius, *op.*, *CSEL*, IX, I; cf. Schanz, IV, 2, 586.

202. În special, capitolul 250 care este alcătuit din două pasaje foarte diferite.

203. Cassiodor, *Inst.*, I, 23, ed. Mynors, p. 62.

204. Cf. *supra*. Despre Regula urmată la Lucullanum, cf. ipoteza lui Dom de Vogüé, *La Règle d' Eugyppius retrouvée*, în *RAM*, 1971, p. 233.

205. Courcell, *Lettres grecques*, p. 315.

206. Ferrand, *Vita Fulgentii*, cap. XIX şi XXIV, ed. Lapeyre, p. 95 şi 115. Fulgentius organizase şi un *scriptorium* din care avem un manuscris. Cf. A. Wilmart, *L' odyssée du manuscrit de San Pietro qui renferme les oeuvres de saint Hilaire, Classical and Medieval Studies in honor of E. K. Rand*, 1938, p. 293.

207. Fulgentius, *Ep.*, *PL*, LXV, 348: *Obsecro ut libros quos opus habemus servi tui describant de codicibus vestris* („Te rog ca acele cărţi de care avem nevoie, slujitorii tăi să le copieze din codicele voastre"). Despre legăturile dintre Africa şi Neapole, unde o seamă de fugari au întemeiat mânăstiri, cf. Morin, *Etudes, Textes et découvertes*, Maredsous, 1913, p. 37.

208. Cassiodor, *Inst.*, I, 232, ed. Mynors, p. 62, 15: *Scripturas divinas tanta curiositate discusserat atque intellexerat ut undecumque interrogatus fuisset paratum haberet competens sine aliqua dilatione responsum* („Discutase cu atâta atenţie şi înţelesese scrierile sfinte încât de oriunde ar fi fost întrebat avea pregătit, fără nici o zăbavă, răspunsul potrivit").

209. *Lib. Pont.*, I, 245. După P. Mundo, în studiul citat *supra*, n. 136, expresia *fecit autem et bibliothecas II in eodem loco* trebuie tradusă *a pus să se facă două biblii*. De fapt, niciodată în *Lib Pont.*, *bibliotheca* nu are acest sens (cf. vol. I, p. 306 şi p. 512). Chiar dacă ar trebui să reţinem această interpretare, ea ar indica existenţa unui *scriptorium* la San Lorenzo.

210. De Rossi: *De origine, historia, indicibus scrinii et bibliothecae sedis apostolicae*, în *Codices Palatini Latini bibliothecae vaticanae*, I, 1886, p. X şi urm. Despre *scrinium*, cf. vechea lucrare a lui P. L. Galleti, *Del primicerio della sancte sece apostolica*, Roma, 1776, şi *DACL*, art. *Roma*, vol. XIV, c. 3, 100 şi urm. Studiul lui R. Bressie, *Early church librairies*, în J. Q. Thomsom, *The medieval Library*, Chicago, 1939, p. 14-29, nu aduce nimic nou. Arhivele puteau conţine lucrari teologice, cum este cazul pentru cărţile lui Gelasius împotriva lui Nestorius şi Eutyches. Autorul notiţei consacrate acestui papă în *Liber pontificalis* o spune explicit: *Libri.. qui hodie in bibliothecae ecclesiae archivo reconditi tenentur* „Cărţile... care sunt ţinute închise azi în arhiva bibliotecii bisericii" (*Pib. Pont.*, I, 255). Duchesne, în pofida autorităţii a cinci familii de manuscrise, consideră această frază o interpolare.

211. Cum spunea De Rossi, *op. cit.*, și după el H. Leclercq, *DACL*, art. *Biblioteca apostolică*, II, 1, 865.

212. Mai multe manuscrise ne dau această informație, cf. Arator, ed. Mc Kinlay, p. XXVIII; Surgentius, *primicerius scholae notariorum*, trebuie să fi condus și *scrinium*-ul de la San Pietro.

213. Cf. Cassiodor, *Var.*, XII, 20, *MGH, AA*, XII, p. 337, 2. Cf. De Rossi, *op. cit.*, p. LII; datorită schismei romane, Symmachus care și-a avut reședința la San Pietro din 501 până în 508 a putut organiza arhivele acestei biserici.

214. *Lib. Pont.*, I, 287.

215. Să amintim textul acestei inscripții (De Rossi, *ICR*, II, p. 28):

Sanctorum veneranda cohors sedet ordine [longo]
Divinae legis mystica dicta docens.
Hos inter residens Agapetus iure sacerdos
Codicibus pulchrum condidit arte locum.
Gratia par cunctis sanctus labor omnibus unus
Dissona verba quidem sed tamen una fides.

(„Respectabila mulțime a sfinților stă în lung șir
Învățând cuvintele mistice ale legii divine.
Stând între aceștia de drept preotul Agapetus
A construit cu artă un frumos lăcaș pentru cărți.
Harul le era egal tuturor, una sfânta lucrare,
Cuvintele însă osebite, totuși una credința").

Despre locul bibliotecii, cf. Marrou, *Autour de la bibliothèque*, p. 124-169.

216. Marrou, *Art. cit.*, p. 169, apoi după el Van de Vyver, *Les Institutiones de Cassiodore, RB*, LIII, 1941, p 71, presupun că revizuirea manuscrisului lui *Martianus Capella* de către retorul Felix (cf. *supra*) a fost făcută pentru această bibliotecă. Data și locul se potrivesc, într-adevăr. Dar nu e oare o coincidență?

217. Cassiodor, *Inst.*, Pref., ed. Mynors, p. 3, 1 până la 13: *Cum studia saecularum litterarum magno desiderio fervere cognoscerem, ita ut multa pars hominum per ipsa se mundi prudentiam crederet adipisci, gravissimo, sum, fateor, dolore permotus ut Scripturis divinis magistri publici deessent cum mundani auctores celeberrima procul dubio traditione pollerent. Nisus sum cum beatissimo Agapito papa urbis Romae, ut, sicut apud Alexandriam multo tempore fuisse traditur institutum nunc etiam in Nisibi civitate Syrorum Hebreis sedulo fertur exponi, collatis expensis in urbe Romana professos doctores scholae potius acciperent Christianae unde et anima susciperet aeternam salutem et casto atque purissimo eloquio fidelium lingua comeretur* („Cum cunoșteam marea dorință de a studia literatura profană, astfel încât un mare număr de oameni credeau că ating prin ea înțelepciunea acestei lumi, mărturisesc că m-am întristat foarte să văd că divinele Scripturi nu erau predate public, când exista un strălucit învățământ care-i făcea vestiți pe autorii profani. Cu preafericitul papă Agapit, episcop al Romei, imitând ce se făcuse la Alexandria și ce se face acum la Nisibis..., m-am străduit, după ce am adunat fonduri, ca mai degrabă o școală creștină să primească profesori care să profeseze la Roma, pentru ca sufletul credincioșilor să-și asigure salvarea eternă și limba lor să păstreze o vorbire corectă și pură").

218. Despre această școală, cf. Marrou, *Education*, p. 432-433. Despre școala din Nisibis, cf. *infra*.

219. Și nu contrarul, cum spune Van de Vyver, *Cassiodore et son oeuvre*, p. 252. Prefața la *Institutiones*, este limpede în această privință.

220. Cassiodor, *Inst.*, II, 5, 10, p. 149, 15: *Librum... quem in bibliotheca Romae nos habuisse atque studiose legisse retinemus...* („Cartea... pe care reținem că am avut-o în bibliotecă la Roma și am citit-o cu sârg..."), despre această bibliotecă cf. Cappuyns,

Cassiodore. *DHGE*, XI, c. 1389; împreună cu acesta din urmă, cred că nu se pot confunda cele două biblioteci.

221. Cf. în special Courcelle, *Lettres grecques*, p. 316.

222. Despre aceste evenimente, cf. Stein, *Histoire du Bas-Empire*, II, p. 338-347.

223. Cassiodor, *Inst.*, pref., p. 3, 13-16: *Sed cum per bella ferventia et turbulenta nimis in Italico regno certamina desiderium meum nullatenus valuisset impleri..* („Însă cum în timpul unor războaie aprinse şi foarte răvăşitoare înfruntări în regatul Italici, dorinţa mea nu a putut să se împlinească...").

224. Ipoteza lui Marrou, *Autour de la bibliothèque*, p. 167, conform căreia această bibliotecă au fi constituit cel dintâi fond de la Laterano, nu a fost reţinută de Courcelle, *Lettres grecques*, p. 317, n. 1. Dar acesta confundă bibliotecile lui Cassiodor şi Agapit şi crede că ele au fost jefuite. Dacă le deosebim, atunci ipoteza este acceptabilă.

225. Cassiodor, *Inst.*, II, 5, 10, p. 149, 15, recomandă călugărilor săi o carte care făcea parte din aceasta. Dar adaugă: „dacă din întâmplare a fost luată în timpul atacului barbarilor, îl aveţi pe Gaudentius..." (*qui si forte gentili incursione sublatus est, habetis Gaudentium...*). Lucru ciudat, Cassiodor nu cunoaşte conţinutul bibliotecii.

PARTEA A DOUA

1. Despre istoria recuceririi bizantine, cf. Stein, *Histoire du Bas-Empire*, vol. II, p. 339-368 şi 564-611.

Capitolul I

1. Lot, *Les destinées*, p. 210 şi urm.

2. Grigore cel Mare, *Hom. in Ezechiel*, II, VI, 22-24, *PL*, LXXVI, c. 1011.

3. Id., *Pueri, adolescentes, iuvenes saeculares et saecularium filii huc undique concurrebant, cum proficere in hoc mundo voluissent* („Copii, adolescenţi, tineri laici şi fii ai laicilor dădeau fuga încoace de pretutindeni, când voiau să reuşească în această lume").

4. Iustinian, Novella *pro petitione Vigilii* (*Novellae, App.* VII, 22, ed. Schoell, p. 802): *Annonam etiam quam et Theodoricus dare solitus erat, et nos etiam Romanis indulsimus, in posterum etiam dari praecipimus, sicut etiam annonas, quae grammaticis vel oratoribus vel etiam medicis vel iurisperitis antea dari solitum erat et in posterum suam professionem scilicet exercentibus erogari praecipimus quatenus iuvenes liberalibus studiis eruditi per nostram rempublicam floreant* („Salariul, pe care obişnuia să li-l dea Theodoricus şi pe care l-am acceptat şi noi, cerem să le fie dat şi pe viitor, după cum cerem să li se dea celor ce-şi exercită profesia salariul care se dădea de obicei mai înainte gramaticilor sau retorilor sau chiar medicilor ori juriştilor, pentru ca să prospere în statul nostru tinerii instruiţi în artele liberale").

5. Stein, *Histoire du Bas-Empire*, vol. II, p. 615 şi urm.

6. Grigore cel Marc, *Dial.*, IV, 27, ed. Moricca, p. 265, 8, vorbeşte despre un *advocatus... curis saecularibus obligatus lucris terrenis inhiens...* („avocat... însărcinat cu pricinile seculare, râvnind la câştiguri pământeşti...").

7. Grigore cel Mare, *Ep.*, IX, 197, *MGH, Epist.*, 1, 2, p. 186, 12, spune, în legătură cu dreptul unei abatise de a face testament: *Necessarium visum est tam cum consiliariis nostris quam cum aliis huius civitatis doctis viris quid esset de lege, tractare*

(„S-a considerat necesar să se consulte atât cu consilierii noştri, cât şi cu alţi bărbaţi învăţaţi din această cetate în legătură cu ceea ce era legal").

8. Cassiodor, *Var.*, IV, 12, *MGH, AA*, XII, p. 120, 10.

9. De Boüard, *Acte privé*, p. 54.

10. Grigore cel Mare, *Ep.*, II, 9 şi 15, IX, 180, *op. cit.*, vol. I, p. 108, 5 şi 113, 3, şi II, p. 174, 26 (la Messina şi la Tyndaris).

11. Id., II, 15, vol. I, p. 113, 3 (Rimini); IX, 58 şi XIII, 18, vol. II, p. 81, 25 şi 385, 16 (Fermo); VIII, 5, vol. II, p. 8, 20 (Luna).

12. Id., *Apendix*, I, vol. I, p. 438, 21.

13. De Boüard, *Acte privé*, p. 127, n. 1.

14. Marini, *Papiri*, 89, 74, 90-92, 79 = Tjäder, 4, 5, 16, 18-19, 7.

15. Marini, *ibid.*, 92: *Ego Theodosius v. h. tabell. urb. Rom. habens stationem in porticum de Subora reg. quarta scriptor huius chartulae* („Eu, Theodosius, vechi tabellion al oraşului Roma, având biroul în porticul din Suburra, în sectorul patru, scriitor al acestui act") = Tjäder, 18-19, cf. Comentariul, p. 457.

16. Marini, *ibid.*, 112, 113, 114, 88, 80; = Tjäder, 25, 14-15, 8, *ibid.*, 75 = Tjäder, 6, la Ravenna, în 573, o *statio* lângă palatul imperial. Unele acte au semnături în note tironiene. Marini, *ibid.*, 15 (540), 88 A (572), 75 575 = Tjäder, 6, 122 (591). Cf. Diehl, *Etudes sur l'administration*, p. 96, 97.

17. Cf. *supra*, n. 4.

18. Despre această introducere care face caduc dreptul theodosian, cf. Astuti, *Storia del Diritto*, p. 57 şi urm., şi Calasso, *Medio evo del Diritto*, Milano, 1954, p. 279 şi urm.

19. Despre *Epitome Iuliani* de la mijlocul secolului al VI-lea şi despre *Authenticum*, cf. Astuti, *ibid.*, p. 66; glosa unui manuscris al *Instituţiilor*, păstrată la Torino, e studiată în mod deosebit, *ibid.*, p. 321 şi urm.

20. Despre acest *Sumar*, cf. Conrat, *Geschichte der Quellen u. d. Litteratur d. Rom. Recht*, p. 182-187 şi Astuti, *op. cit.*, p. 331-332.

21. Conrat, *Gesch. der. Quellen*, p. 9-13, a evidenţiat mai mult de cincizeci de aluzii la *mundana lex*, şi cea mai mare parte luate din *Codul* lui Iustinian şi din *Novellae*.

22. Grigore cel Marc, *Dial.*, IV, 57, şi Moricca, p. 317: *Copiosus qui ipse quoque nunc in hac urbe per eamdem medicinae artem temporalis vitae stipendia sectatur* („Copiosus care chiar în acest oraş căuta să-şi câştige existenţa prin aceeaşi artă seculară a medicinei"); despre fratele acestuia, Iustus, spune: „*Medicina arte fuerat imbutus* („Fusese iniţiat în arta medicinei"). Sfântul Samson, a cărui viaţă o scrie Simion Metafrastul (*PG*, CXV, 279), şi-a început cariera la Roma ca medic.

23. *Lib. Pont.*, I, p. 317.

24. Grigore cel Marc, *Ep.*, XI, 21, vol. 2, p. 282, 12, 13: *Singillatim eos quos hic doctus lectione novimus medicos requiri et quid singuli senserint quidve dictaverint sanctitati vestrae scriptum misimus* („I-am căutat separat pe fiecare dintre aceia pe care îi cunoştem aici ca fiind medici învăţaţi şi ce a crezut de cuviinţă şi ce ne-a spus fiecare i-am trimis scris sanctităţii voastre").

25. Marini, *Papiri*, 120 (anul 572), este vorba de medicii greci: *Eugenius... filius Leonti medici ab schola greca* („Eugenius... fiul medicului Leontius, de la şcoala greacă").

26. Grigore cel Marc, *Ep.*, XIII, 44, p. 406, 24: *Inter me atque familiares meos... quidam qui in magna civitate Alexandrin medicinale erat* („Pe lângă mine, printre apropiaţii mei... unul care era medic în marea cetate a Alexandriei").

27. Despre poluţia nocturnă, *Ep.*, XI, 56, p. 342, 18: *Cum vero ultra modum appetitus gulae in sumendis alimentis rapitur atque idcirco humorum receptacula gravantur...* („Când într-adevăr pofta gurii în consumarea alimentelor înghite peste măsură şi de aceea se îngreunează organele deţinătoare de umori..."). Despre hernie, *Reg. Past.*,

I, 11, *PL*, LXXVII, 26: *Vitium quippe est ponderis cum humor viscerum ad virilia labitur* („Este ca un defect de greutate când umoarea viscerelor alunecă spre părțile bărbătești").

28. Id., *Dial.*, III, 33, ed. Moricca, p. 211, 6: *Quam molestiam greco eloquio sinconin vocant* („Greutate care, în limba greacă, se numește *sinconis*"); III, 35, p. 215, 11: *Quem medicina greco vocabulo friniticum* („Pe care medicina îl numește, cu un cuvânt grecesc, *friniticus*"); 16, p. 252, 18: *Quam greco vocabulo medici paralysin vocant* („pe care medici o numesc, cu un cuvânt grecesc, *paralysis*").

29. Despre acest medic, cf. F. Brunet, *Les oeuvres médicales d'Alex. de Tralles*, Paris, 1933, I, p. 193, și despre traducerea lui în latină, Schanz, IV, 2, p. 295.

30. *CIL*, VI, 8401 = De Rossi, *ICR*, I, 1122

Te f(l)orale decus primo cum carmine coepta
Doctorem doctor vidit et obstupuit...
Annis parve quidem sed gravitate senex...
Doctiloquum cupidus carminis ardor eras.
(„...Pe tine, podoabă înflorită, la începutul poemului, de cum
Te-a văzut învățat, învățatul a și rămas uimit...
Tu, micuț de ani, dar bătrân prin seriozitate...
Domic de vorbire-nțeleaptă erai flacără poetică").

El era, ne mai spune inscripția, nepotul unui prefect al orașului, cf. Sundwall, *Abhandlungen*, p. 115. Acest prefect al orașului nu este cunoscut din altă parte.

31. Data nașterii lui Grigore general admisă este 540, cf. Schanz, IV, 2, p. 607.

32. Nu avem informații despre prima copilărie, decât doar faptul că avea o doică (*Ep.*, IV, 14, p. 279, 27) și că în 594, se instalase la Constantinopol.

33. Grigore din Tours, *HF*, X, I, *MGH, SRM*, I, p. 478: *Litteris grammaticis dialecticis ac rethoricis ita est institutus ut nulli in urbe ipse putaretur esse secundus* („Este atât de învățat în ceea ce privește gramatica, dialectica și retorica, încât se socoate că în oraș nu este întrecut de nimeni").

34. Id., p. 481, 16, și *In gloria martyrum*, 82, p. 544.

35. Despre tinerețea lui Fortunatus, cf. R. Koebner, *Venantius Fortunatus*, Leipzig, 1915, 11-12, și Stein, *Bas-Empire*, II, p. 694, și Excursus, p. 832.

36. Fortunatus, *Vita Martini*, I, 29-33, *MGH, AA*, IV, p. 297: *Parvula grammaticae lambens refluamina guttae/rhetorici exiguum praelibans gurgitis haustum/cote ex iuridica qui vix rubigo recessit...* („Sorbind subțirele pârâu al picăturilor de gramatică/gustând săraca sorbitură din șuvoiul retoric/el cu greu ar fi făcut să dispară rugina de pe cremenea juridică..."). Cf. și Grigore din Tours, *Mir. Mart.*, I, 15, p. 597, și mărturia lui Paulus Diaconul, *HL*, II, 13, *MGH, SRL*, p. 79: *Ravennae nutritus et doctus in arte grammatica sive rhetorica seu etiam metrica clarissimus extitit* („Crescut la Ravenna și învățat în arta gramatică sau retorică ori chiar metrică, a fost foarte vestit").

37. Să semnalăm că *Vita Betharii, MGH, SRM*, III, 612, relatează că episcopul de Chartres (mort în 623), născut la sfârșitul secolului al VI-lea, a primit învățătura școlilor romane; însă acest text datează fără îndoială din secolul al X-lea.

38. Grigore cel Mare, *Moral.*, XV, 60, și XVII, 46, *PL*, LXXV, 147, și X, 29, c. 947, unde papa vorbește mult despre *mundi sapientia* („înțelepciunea seculară").

39. Id., *Moral.*, XXIV, 15, *PL*, L, XXV, 4, 309: *Sapientes ergo atque eruditi audite quod dico* („Așadar, înțelepților și învățaților, ascultați ce vă spun").

40. Id., *Ep.*, IX, 6, vol. II, p. 45, este vorba de *gloriosus* Bonitus căruia i s-a oferit un post administrativ: *Et inutile et valde laboriosum est hominem litteratum ratiociniorum causas adsumere...* („Este și inutil și foarte obositor ca un om de litere să-și asume îndatoririle contabililor...").

41. Id., *Moral.*, X, 29, *PL*, LXXV, 947: *Haec... prudentia ... a pueris pretio discitur* („Aceasta... înțelepciune... este învățată de copii pe bani").

42. Id., *Ep.*, I, 33, p. 47, 5, este vorba despre prietenii ex-patriciului Venantius care îşi părăsise mânăstirea pentru a se întoarce în secolul !. Acest Venantius este poate el însuşi cultivat, şi Grigore îşi permite să-i citeze o frază din Seneca.

43. Această expresie care se regăseşte sub pana lui în două rânduri (*Dial.*, I, 1, p. 19, şi IV, 9, p. 240) este echivalentul latin al lui οἱ ἔξω al Părinţilor greci (cf. Vasile, *Scrisori către tineri*, II, 40, şi IV, 4, ed. Boulanger, Paris, 1952, p. 43 şi 44).

44. Cf. Schanz, IV, 2, p. 622; Manitius, I, p. 94; Roger, *Enseignement*, p. 187-195, şi A. Sepulcri, *Gregorio Magno e la scienza profana*, în *Atti della R. Academia delle scienze di Torino*, XXXIX, 1903-1911, p. 962-976.

45. Cf. Laistner, *Thought*, p. 108. E. Schneider, *Rom und Romgedanke...*, *Gregor I als simplist"*. Împotriva acestei definiţii s-a ridicat J. Spörl, *Gregor der grosse und die antike, christliche Verwirklichung*, Rothenfels, 1935, p. 200; şi mai ales H. de Lubac, în *Exégèse Médiévale*, II, 1, Paris, 1961, p. 53-77, „La «barbarie» de Saint Grégoire".

46. Ioan Diaconul, *Vita Gregorii*, II, 13, *PL*, LXXV, 92.

47. Cf. în special Ozanam, *La civilisation chrétienne chez les Francs*, ed. a 6-a, Paris, 1893, p. 474-475, şi teza lui H. J. Leblanc, *Utrum B. Gregorius Magnus litteras humaniores et ingenuas artes odio presecutus est*, Paris, 1852.

48. Nu găsim decât o aluzie, şi bine ascunsă, despre trecutul său laic, într-un pasaj despre învierea trupurilor (*Hom. in Evang.*, II, 26, *PL*, LXXVI, 1203c): *Multi etenim de resurrectione dubitant, sicut et nos aliquando fuimus, qui dum carnem in putredinem ossaque in pulverem redigi per sepulcra conspiciunt, reparari ex pulvere carnem et ossa diffidunt* („Căci mulţi se îndoiesc de înviere, la fel cum am fost şi noi cândva, care, când văd carnea că se face putregai şi oasele praf, nu cred că din praf se refac carnea şi oasele").

49. Despre sensul lui *conversio* întâlnit la Grigore, Iordanes, Cassiodor, cf. Schanz, IV, 2, p. 118, şi Galtier, *DSp.*, II, 2218. C. Dagens, *La „conversion" de saint Grégoire le Grand*, în *Revue des Etudes augustiniennes*, XV, 1969, 149-162.

50. Cf. Dudden, *Gregory the Gret*, vol. I, p. 101 şi urm.; Battifol, *Saint Grégoire le Grand*, p. 17; sau vechea lucrare a lui C. Wolfsgruber, *Die vorpäpsliche Lebensperiode Gregors des Grosses*, Viena, 1886.

51. Cf. Battifol, *op. cit.*, p. 20-30.

52. Grigore cel Mare, *Ep.*, V, 53, vol. I, *MGH, Epist.*, I, p. 354: *Diu longeque conversionis gratiam distuli... inolita me consuetudo ne exteriorem cultum mutarem* („Am amânat mult şi bine graţia convertirii... obiceiul înrădăcinat împiedicându-l să-şi schimbe haina lumească").

53. De exemplu, cel al lui Antonius din Piacenza, *CSEL*, XXXIX, p. 159-218, cf. L. Bellanger, *In Antonii Placentini itinerarium grammatica disquisitio*, Paris, 1902. Un exemplu de latină „populară" este dat de o listă de sfinţi datând de la începutul secolului al VII-lea, cf. F. Steffens, *Lateinische paleogrephie*, Trier, 1902, pl. 22.

54. Despre ortografia lui Grigore, Hartmann, *Ueber die Orthographie Papst Gregors*, *NA*, XV, 1890, p. 527, şi observaţiile lui D. Norberg, *In Registrum Gregorii Magni studia critica*, în *Uppsala Universitets Arsskrift*, IV, 1937, şi VI, 1939. Acesta din urmă pregăteşte o reeditare a scrisorilor lui Grigore. Despre vocabularul lucrării *Moralia*, R. M. Hauber, *The late latin vocabulary of the Moralia of Saint Gregory the Great*, *ibid.*, 1938.

55. Grigore cel Mare, *Ep.*, I, 33, *MGH, Epist.*, I, p. 47, 10: *Ubi tibi aliquid saecularis auctoris loquar: cum amicis omnia tractanda sunt sed prius de ipsis* („Ca să-ţi spun ceva dintr-un autor profan: cu prietenii trebuie să discuţi de toate, dar mai ales despre ei înşişi") = Seneca, a 3-a scrisoare către Lucilius: *Tu vero omnia cum amico delibera sed de ipso prius* („Într-adevăr, cântăreşte cu prietenul tău toate lucrurile, dar mai ales cântăreşte-l pe el"). Aceste „*scrisori către Lucilius*" par să fi fost citite

în acea vreme: cf. poemul adresat de Honorius Scholasticus episcopului necunoscut Iordanes, *Anth. lat.*, n. 666, ed. Riese, p. 137, și Schanz, IV, 2, 269.

56. Id., *Ep.*, I, 41: *Nunc ex adverso fluctus nunc ex latere cumuli spumosi maris intumescunt nunc a tergo tempestas insequitur... putridae naufragium tabulae sonant...* („Când se umflă, din față, talazurile, când, din coastă, potopul înspumatei mări, când, din spate, mână furtuna ... scândurile șubrede sună a pieire..."); cf. Vergiliu, *Eneida*, I, 1000. Id., *Dial.*, III, 36, ed. Moricca, p. 216, descrierea unei furtuni.

57. Pentru secolul al V-lea, Maximus din Torino, *PL*, LVII, 419-420; pentru secolul al VI-lea, Ruricius din Limoges, *Ep.*, I, 12, I, 13, II, 3, *MGH, AA*, VIII, p. 366 și 390; Arator, scrisoarea-prefață la Vergiliu, *CSEL*, LXXII, p. 4. Despre metaforele referitoare la navigație, cf. Curtius, *Littérature européenne*, p. 157 și urm.

58. Grigore cel Mare, *Ep.*, V, 53 a, *op. cit.*, p. 356: *Vanas fabulas poetarum sequitur ut mundi molem subvehi giganteo sudore suspicetur* („Se ia după versurile pline de zădărnicie ale poeților, în care se crede că imensitate lumii este cărată de un gigant asudat"), este vorba de legenda lui Atlas; *Moral.*, IX, 11, c. 865: *Vanas Hesiodi, Arati et Callimachi fabulas sequitur* („Se ia după poveștile deșarte ale lui Hesiod, Aratos și Callimah"). P. Courcelle: *Grégoire le Grand à l'école de Juvenal*, în *Studi A. Pinchele*, I, Roma, 1967, 170-174.

59. Id., *Ep.*, V, 53 a, p. 357. Fontaine, *Isidore de Sévillle*, p. 36, n. 1, a evidențiat mai multe aluzii semnificative.

60. Cassiodor, *Inst.*, I. 15, ed. Mynors, p. 46, n. 8: *In verbis quae accusativis et ablativis praepositionibus serviunt, situm motumque diligenter observa* („La verbele care folosesc prepoziții cu acuzativul și cu ablativul fii cu mare băgare de seamă la exprimarea stării pe loc și a mișcării"); despre apropierea între cele două texte, cf. R. Sabbadini, *Gregorio Magno et la grammatica*, în *Bolletino di Filologia Classica*, VIII, 1902, p. 204-206, cf. *infra*, nota 108. În ediția sa, Ewald, V, 53 a, p. 357, indică faptul că manuscrisele au *situs motusque*, dar alege *situs modosque*. Unii filologi credeau că *situs* figura aici în loc de *hiatus*, cf. Norden, *Antike Kunstprosa*, II, 531; Roger, *Enseignement*, p. 188, n. 3; Hartmann, *op cit.*, *NA*, 1890, p. 544. Această interpretare nu se impune câtuși de puțin.

61. Grigore cel Mare, *Ep.*, XI, 55, vol. II, p. 330: *Nam nos nec graece novimus nec aliquod opus aliquando graece conscripsimus* („Căci noi nici nu știm grecește, nici n-am scris vreo lucrare în grecește"); *Ep.*, VII, 29. I, p. 474: *Quamvis graecae linguae nescius* („Deși neștiutor al limbii grecești"). cf. H. Steinacker, *Die römische Kirche und die griechischen Sprachkenntnisse des Frühmittelaltersa, MIOEG*, XII, 1954, p. 26-66, și *Festsch. Gomperz*, 1902, p. 324-391.

62. Despre elementele grecești la Roma, cf. Diehl, *Etudes sur l'administration*, p. 247 și urm. P. Battifol, *Librairies Byzantines à Rome*, și *Inscriptions Byzantines à Saint Georges, MAEF*, VIII, 1888, și VII. A. Michel, *Die Griech. Klostersiedlungen zu Rom, Oastkirchl. Studien*, I, 1952.

63. Grigore cel Marc, *Ep.*, X, 21, II, p. 258. 27: *Indicamus praeterea quia gravem hic interpretum difficultatem patimur. Dum enim non sunt qui sensum de sensu exprimunt, sed transferre verborum semper proprietatem volunt omnem dictorum sensum confundunt* („Pe lângă acestea, mărturisim că suferim din pricina marii greutăți de a găsi aici traducători. Căci atâta vreme cât nu există unii care să redea sensul exact al originalului, ci vor mereu să schimbe proprietatea termenilor, se alterează sensul tuturor cuvintelor"). cf. ce spune Courcelle, *Lettres grecques*, p. 390 și 391. Chiar la Vivarium, traducătorii nu sunt competenți, *ibid.*, p. 319-320.

64. Id. *Hom. in Ezechiel*, I, 11-12, *PL*, LXXVI, 910 c: *Pensare etenim doctor debet quid loquatur cui loquatur, quando loquatur, qualiter loquatur et quantum loquatur* („Într-adevăr, învățatul trebuie să cumpănească ce vorbește și cui vorbește,

când vorbeşte, cum vorbeşte şi cât vorbeşte"). cf. Id., *Regula Pastoral.*, II, 2, *PL*, LXXVII, c. 27 c, despre cele patru circumstanţe ale discursului.

65. H. M. Swank, *Gregor der Grosse als Prediger*, Berlin, 1934. Mai sumar este studiul lui P. V. S. Martic, *De genere dicendi S. Gregorii Magni I Papae in XL homiliis in Evangelia*, Freiburg, 1934, cf. K. Brazzel, *The clausulae in the works of Saint Gregory the Great*. Diss., Washington, 1939.

66. Grigore cel Mare, *Moral.*, X, 29: *Huis mundi sapientia est cor machinationibus tegere sensum verbis velare, quae falsa sunt vera ostendere quae vera sunt fallacia demonstrare* („Înţelepciunea acestei lumi este să acoperi miezul cu aranjamente şi să ascunzi sensul sub cuvinte, lucrurile mincinoase să le arăţi ca adevărate, iar pe cele adevărate să le prezinţi ca mincinoase"). Cf. Id., XVIII, 46, *PL*, LXXVI, 82 a, şi X, 2, *PL*, LXXV, 919 B: *Nec fallacem quidem sophos sententiam protulit quod vir verbosus iustificari nequaquam possit* („Înţeleptul nu emite nici o sentenţă mincinoasă, deoarece bărbatului palavragiu nu i se poate da dreptate în nici un chip"); Id., *Ep.*, IX, 147, p. 142, 26: *Non in eis cultus eloquentiae non verborum typhus apparebant*...(„La ei nu se vădeau cultul exprimării alese, nici trufia cuvintelor..."), îi scrie lui Secundinus din Trento.

67. Cf. începutul unei scrisori către Leander din Sevilla, *Ep.*, IX, 227, p. 218, 25: *Sanctitatis tuae suscepi epistulam solitus caritatis calamo scriptam; ex corde enim lingua tinxerat quod in cartae pagina refondebat* („Am primit ca de obicei epistola sfinţiei voastre scrisă cu pana iubirii; căci limba înmuiase în inimă ceea ce revărsa pe foaia scrisorii". Cf. *ibid.* către împărăteasa Leontia, XIII, 42, p. 404; către Innocentius, prefectul Africii, X, 16, p. 251; către Dominicus, episcopul Cartaginei, VIII, 21, p. 32. Ildefons din Toledo, *De Vir. Ill.*, I, *PL.*, XCVI, 1999, scrie în legătură cu corespondenţa lui Grigore: *extant epistolae... limato quidem et claro stylo digestae* („sunt scrisori... redactate într-un stil într-adevăr cizelat şi limpede").

68. Grigore cel Mare, *Ep.*, XII, 1, vol. II, p. 347, către Dominic din Cartagina pentru vindecarea lui; IX, 101 şi 73, vol. II, p. 109 şi 91, scrisori de consolare, de felicitare; III, 65, vol. I, p. 226, şi IX, 14, vol. II, p. 50, răvaşe de prietenie.

69. *Ep.*, V, 53 a, vol. I, p. 355, cf. traducerea acestei scrisori în ediţia *Moraliilor*, I şi II, Sources Chrétiennes, vol. 32, Paris, 1950, p. 115-123. Grigore a dat în altă parte definiţia pentru *compositio*, *Hom. in Evang.*, 23, 1, *PL.*, LXXVI, 1281; cf. J. Leclercq, *Amour des Lettres*, p. 125-126.

70. *Ibid.*, p. 357, 15-17: *In qua quicquid tua sanctitas tepidum incultumve reppererit tanto mihi celerrime indulgeat*... („Orice va fi găsit în ea sfinţia voastră searbăd şi neîngrijit să-mi ierte cât poate de repede...").

71. *Ibid.*, p. 357, 30: *Quassata organa proprie non resultant nec artem flatus exprimit si scissa rimis fistula stridet* („Instrumentele sfărâmate nu mai scot sunetele lor specifice şi nici suflarea nu mai dă naştere unei cântări meşteşugite, dacă fluierul spart şuieră prin crăpături"). Cf. Quintilian, *Instit. orat.*, XI, 3, 20, ed. Bornecque, vol. IV, p. 192: *Ut tibiae... alium quassae sonum reddunt* („Cum fluierele... sparte scot un alt sunet"), şi imaginile asemănătoare din Ennodius, *Carm.*, I, 8, pref., *MGH, AA*, VII, p. 30, 10-15.

72. Id., *Ep.*, XII, 16 a, p. 363, 5: *Notariorum schedas requirere studui easque... transcurrens... emendavi* „M-am străduit să cer înapoi notarilor şi... parcurgându-le... le-am corectat" (în legătură cu notiţele luate în timpul predicilor pe marginea cărţii lui Ezechiel). Despre stenografii aflaţi în slujba lui Grigore, cf. Schmidt, *Die Evangelienhomilien Gregors der Grosse un d die lateinische Tachygraphie*, în *Archiv f. Stenographie*, 1900, LII.

73. *Ep.*, XII, 6, p. 352, 15-23, şi p. 353, 4-11.

74. Cf. *supra*. Nu mă refer aici la imaginile luate din arta medicală, *Regula Past.*, III, 2 şi 14, *Moral.*, XXIV, 16, *Hom. in Ezech.*, I, 11, *PL*, LXXVI, 311 şi 913. Toţi oratorii religioşi le folosesc.
75. *Moral.*, XXX, 10, *PL*, LXXVI, 543-544.
76. *Ibid.*, XXX, 9, *PL*, LXXVI, 542.
77. *Ibid.*, XXXI, 8, *PL*, LXXVI, 578.
78. *Ibid.*, XXXI, 15, 29, *PL*, LXXVI, c. 589.
79. *Ibid.*, VII, 28, *PL*, LXXV, 786.
80. *Hom. in Ezech.*, I, 9, 21, *ibid.*, LXXVI, 879.
81. *Moral.*, XV, 15, *PL*, LXXV, c. 1090.
82. *Ibid.*: *Unde et vipera eo quod vi pariat nominatur* („De unde îşi ia numele şi vipera, din aceea că naşte într-un mod violent").
83. *Ibid.*, *PL.*, LXXVI, 571: *Eius... nomen latina lingua interpretatum sonat in nare cornu* („Numele... acestuia, în limba latină, este interpretat ca însemnând «cu corn pe nas»").
84. *Ibid.*, XVIII, 52, *PL*, LXXVI, c. 89: *Topazium... et quia graeca lingua πάν omne dicitur pro eo quod omni colore resplendet* („Topaz... şi fiindcă în limba greacă „tot" se spune πάν, pentru faptul că străluceşte în toate culorile").
85. *Ibid.*, XXIX, 31, c. 515: *Pleiades stellae, απο του πλείσου id est a pluritate vocatae sunt...; Arcturus vero ita nocturna tempora illustra ut in caeli axe positus per diversa se vertat nec tamen occidat* („Pleiadele îşi iau numele *απο του πλείσου*, adică de la mulţimea lor...; iar Arcturus astfel luminează pe timpul nopţii, încât, aşezat în crugul cerului, se învârte în toate părţile şi totuşi nu cade").
86. *Hom in Evang.*, I, 10, *PL*, LXXVI, 1112, se ia de astrologi (*mathematici*): *Fateri etiam mathematici solent quod quisquis in signo Aquarii nascitur in hac vita piscatoris ministerium sortiatur. Piscatores vero ut fertur Getulia non habet. Quis ergo dicat quia nemo illic in stella Aquarii nascitur ubi piscator omnimodo non habetur?* („Astrologii obişnuiesc să spună că oricui, se naşte în zodia Vărsătorului îi este destinată în această viaţă ocupaţia de pescar. Dar, aşa cum se spune, Getulia nu are pescari. Atunci, cine ar putea spune că acolo nu se naşte nimeni în zodia Vărsătorului, de vreme ce nu e socotit în nici un chip pescar?")
87. Marrou. *Saint Augustin*, p. 136 şi urm.
88. Totuşi, *Moral.*, XXX, 10, 2 = Aug. *In Psal.*, 41, 4 = Pliniu, *Hist. natur.*, VIII, 50, de asemenea, *Moral.*, XXXI, 7 = Aug. *Adnotationes in Iob*, 39, 13-18. Dar Grigore nu pare să fi cunoscut aceste *Adnotationes*. Şi nici comentariul la Iov atribuit lui Ieronim (*PL*, XXIV, 619).
89. F. Lauchert, *Geschichte des Physiologus*, Strasbourg, 1889, p. 88.
90. Cf. M. de Boüard, *Une nouvelle encyclopédie médiévale, le Compendium Philosophiae*, Paris, 1936.
91. Grigore cel Mare, *Hom. in Evang.*, I, 3, *PL*, XXIV, 1088 a: *Fertur apud veteres mos fuisse ut quisquis consul existeret iuxta ordinem temporum honoris sui locum teneret* („Se spune că la cei vechi a exista obiceiul ca orice consul ales să-şi aibă locul demnităţii sale în conformitate cu rânduiala vremurilor"); cf. *Ep.*, II, 64, vol. I, p. 225, aluzie la o lege necunoscută a lui Iulian Apostatul. Grigore cel Mare pare să fi avut pentru Traian o mare admiraţie. Cf. *Vita Gregorii*, (secolul al VIII-lea), ed. Gasquet, p. 38. Despre instituţiile din vremea lui, cf. *Hom. in Ezech.*, I, 10, c. 1112: *In Persarum quoque Francorumque terra reges ex genere prodeunt* („În ţinutul perşilor şi al francilor regalitatea se transmite în familie").
92. Id., *Moral.*, XXXV, 8, *PL*, LXXXVI, 757-58: *Septenariusque numerus apud sapientes huius saeculi quadam sua habetur ratione perfectus, quod ex primo pari et ex primo impari consummatur* („Ritmul septenar este socotit, la învăţaţii acestei

lumi, perfect, dintr-un motiv funciar, deoarece se desăvârşeşte dintr-un prim par şi dintr-un prim impar"). Cf. *ibid.*, I, 14, 18, *PL*, LXXV, 534 d.

93. Cf. G. Vivell, *Vom Musik-Traktate Gregors des Grossen*, Leipzig, 1911; Guido d'Arrezzo este cel dintâi care-i atribuie lui Grigore acest tratat, cf. Schanz, IV-2, p. 619.

94. Cf. descrierea artei citaredului din *Regula Past.*, III, *PL*, LXXVII, 49.

95. Despre rolul lui Grigore în reforma cântului, cf. A. Gastoué, *Les origines du chant romain, l'Antiphonaire Grégorien*, Paris, 1907, şi, mai recent, J. Chailley, *Histoire musicale du Moyen Age*, Paris, 1950, p. 48-51.

96. Grigore cel Mare, *Ep.*, III, 65, vol. I, p. 226: *Fuerunt quidam veteres philosophorum qui in duobus corporibus unam animam dicerent non affectu iungentes duos sed unam in duobus animae substantiam partientes* („Au existat unii filosofi din vechime care spuneau că în două trupuri se află un singur suflet, însă nu legându-le printr-un sentiment unic, ci împărţind unica substanţă a sufletului în două trupuri"), cf. Ruricius din Limoges, *Ep.*, II, 1, *MGH, AA*, VIII, p. 211, 6: *Antiqui sapientes amicos duos unam animam habere dixerunt* („Vechii înţelepţi au spus că doi prieteni au un singur suflet") şi II, 10, p. 318, 33: *Sapientes saeculi amicos duos unam animam habere dixerunt* („Înţelepţii păgâni au spus că doi prieteni au un singur suflet"). Cf. şi definiţia tripartită a filosofiei: *Homel. II. in Cant. cant.*, ed. Heine, *Bibliotheca Anecdotarum*, Leipzig, 1848, p. 172: *Veteres tres vitae ordines esse dixerunt quas Graeci vitas ethicam, fisicam, theoricam nominaverunt* („Cei vechi au spus că există trei feluri de viaţă, pe care grecii le-au numit viaţa etică, viaţa fizică şi viaţa contemplativă"). În prefaţa la *Reg. Past*, I, 1, el introduce definiţia filosofiei pentru a aminti cârmuirea exercitată de spirit: *Ars est artium regimen animarum* („Arta artelor este cârmuirea spiritelor") (*PL*, LXXVII, 14). În *Hom. in Evang.*, II, 34, 12, *PL*, LXXVI, 1254, face aluzie la Dionisie Areopagitul.

97. Grigore cel Mare, *Moral.*, XXXIII, 10, 19, *PL*, XXVI, 684: *Academicorum error qui certe conantur astruere certum nil esse, qui impudenti fronte assertionibus suis fidem ab auditoribus exigunt cum vera esse nulla testantur* („Greşeala academicienilor care se străduiesc să demonstreze cu siguranţă că nu există nimic sigur, care, cu o frunte neruşinată, cer de la ascultătorii lor să le dea crezare când declară că nu există nimic adevărat"), şi *Moral.*, II, 16, 28: *Nonnuli magnae constantiae philosophiam putant si disciplinae asperitate correpti ictus verberum doloresque non sentiant* („Unii socot filosofia dătătoare de mare tărie de caracter de vreme ce, cuprinşi de asprimea învăţăturii, nu simt loviturile de nuia şi durerile").

98. *Moral.*, XIV, 56-72, *PL*, LXXV, 1078. Cf. Battifol, *Grégoire...*, 35-36. P. Courcelle, totuşi, arată în *Les Confessions de saint Augustin dans la tradition littéraire*, Paris, 1963, p. 54, că doctrina gregoriană a ochiului sufletului provine indirect din filosofia mistică a lui Philon din Alexandria.

99. *Hom. in Evang.*, XXVI, 1, *PL*, LXXVI, 1197: *Sciendum nobis est quod divina operatio si ratione comprehenditur non est admirabilis nec fides habet meritum cui humana ratio praebet experimentum* („Trebuie să ştim că lucrarea divină, dacă este înţeleasă cu mintea, nu este miraculoasă şi nu are nici o valoare credinţa căreia raţiunea omenească îi oferă dovezi palpabile"). Cf. Id., *Moral.*, VIII, *PL*, LXXV, 803.

100. Cf. Paré, A. Brunet şi P. Tremblay, *La Renaissance du XII[e] siècle, les écoles et l'enseignement*, Paris, 1933, p. 298-299.

101. Acest spirit antic a fost amintit de J. Spoerl, *Gregor der Grosse und die Antike, op. cit.*, şi R. Aigrain în Fliche şi Martin, p. 17 şi urm., şi 543 şi urm.

102. Cf. Dudden, I, p. 290-291. Ioan din Salisbury, *Policrat.*, II, 22, ed. C. C. Webb, Oxford, 1909, este răspunzător de această legendă.

103. Cf. J. Fontaine, *Isidore de Séville et l'Astrologie*, *REL*, XXXI, 1953, p. 279. Tezele lui Bonnaud, *Notes sur l'Astrologie latine au VI[e] siècle*, *RBPh*, X, 1931, p. 562, conform cărora astrologia „dispăruse în forma sa antică", nu sunt întemeiate.

104. Cf. *supra.*

105. *Ep.*, V, 53 a, I, p. 357, 40-41: *...quia indignum vehementer existimo ut verba caelestis oraculi restringam sub regulis Donati. Neque enim haec ab ullis interpretibus in scripturae sacrae auctoritate servata sunt* („...deoarece socot că este foarte nepotrivit să supun cuvintele oracolului ceresc regulilor lui Donatus. Căci aceste reguli nici unul dintre interpreții care țin seama la autoritatea Sfintei Scripturi nu le respectă").

106. Ambrozie, *Exposit. evangelica in Luc.*, 2, 42, *PL*, XV, 1568. Ieronim, *Comm. in Ezech.*, 5, *prol.*, *Pl*, XXV, 141; cf. pentru Augustin, W. Suess, *Studien zur lateinischen Bibel. Augustini Locutiones u. das Problem der lateinischen Bibelsprache*, Tartu, 1953.

107. Cassiodor, *Inst.*, I, 15, 7, p. 45: *Regulas igitur elocutionum Latinarum id est quadrigam Messii, omnimodis non sequaris ubi tamen priscorum codicum auctoritate convinceris. Expedit enim interdum praetermittere humanarum formulas dictionum et divini magis eloquii custodire mensuram*, etc. („Regulile discursului latin, adică cvadriga lui Messius, nu se vor urma cu orice chip când te vei fi convins de autoritatea codicelor. Se cuvine uneori să se neglijeze formulele discursurilor omenești și să se păstreze mai degrabă măsura cuvântului lui Dumnezeu etc.").

108. Roger, *Enseignement*, p. 188, semnalează, fără să insiste, această apropiere, și totuși merită să fie citată:

Cassiodor, *Inst.*, I, 15, 7. ed. Mynors, p. 45:	Grigore, *Ep.*, V, 53, vol. I, p. 357:
Regulas elocutionum latinarum... metacismos et hiatus vocalium omnino derelinque... („Ferește-te cât poți de regulile discursurilor latinești... de metacisme și de hiaturile vocalice...") I, 15, 9, *ibid.*, p. 46.	*Sub regulis Donati non metacismi collisionem fugio...* („După regulile lui Donatus, nu mă feresc de coliziunea metacismului...")
In verbis quae accusativis et ablativis verbis praepositioni bus serviunt, situm motumque diligenter observa... („La cuvintele care se folosesc de prepoziții cu acuzativul și cu ablativul, respectă cu atenție starea și mișcarea...").	*Situs motusque et praepositionum casus servare* („Să se respecte starea și mișcarea și cazurile prepozițiilor).

J. Fontaine, *Isidore de Séville*, p. 35, îl opune pe Grigore lui Cassiodor, deoarece, spune el, cel dintâi „vorbește despre propria sa proză și nu despre textele sfinte". E adevărat; dar pentru Grigore exprimarea exegetului se supune acelorași legi ca și textul comentat. Așa cum arată Fontaine mai departe, Grigore cunoaște regulile gramaticale, „dar mai ales a vrut să reacționeze împotriva tendinței excesive de a nu aborda textele sacre doar din punct de vedere gramatical...". Cf. De Lubac, *Saint Grégoire et la grammaire*, în *Rec.*, *SR*, XLVIII, 1960, p. 185-226. *Contra* F. Qeissengruber, *Zu Cassiodors Wertung der Grammatik*, în *WS*, III, 1969, 198-210.

109. *Ep.*, VIII, 32, vol. II, p. 33-34.

110. Cf. Gilson, *La Philosophie au Moyen Age*, p. 224.

111. Roger, *Enseignement*, p. 156-157 și 188. Lot, *La fin du monde antique*, 430, și *Invasions germaniques*, p. 161, „Sfântul Părinte urăște cultura profană antică".

112. *Ep.*, XI, vol. II, p. 303: *Pervenit ad nos, quod sine verecundia memorare non possumus fraternitatem tuam grammaticam quibusdam exponere... quia in uno*

se ore cum Iovis laudibus Christi laudes non capiunt; et quam grave nefandumque sit episcopo canere... („A ajuns până la noi faptul că frăția-ta a predat gramatica unor persoane, fapt pe care nu-l putem aminti fără rușinare,... deoarece în aceeași gură nu încap laudele pentru Iupiter și slava lui Cristos; și cât de grav și de nemărturisit este faptul că un episcop recită..."). *Canere* ne arată că e vorba de poezii. *Ibid.*, p. 303, 21: *Neque vos nugis et saecularibus litteris studere constiterit...* („Și nu vă stă bine să învățați lucruri deșarte și literatură păgână..."). În legătură cu această scrisoare, cf. teza citată *supra* (nota 47). Mai recent, cf. M. Scivoletto, *I limiti dell'ars grammatica in Gregorio Magno*, în *Giornale italiano di filologia*, vol. XVII, 1964, p. 210-238.

113. *Laicus religiosus* înseamnă cu siguranță *conversus* („convertit"), cf. în altă parte *Ep*, VII, 27, p. 472, Cassiodor la Constantinopol e numit de papa *religiosus vir* (cf. *PL*, LXIX, 49 *ab*); despre cuvântul *religiosus*, cf. C. Vogel, *Discipline pénitentielle*, p. 136.

114. Cf. *supra*.

115. *Reg. Past.*, III, prol., *PL*, LXXVII, 49, ia această definiție de la Grigore din Nazians.

116. *Corp. Iur. Can.*, I, 86, 5: *Sacram scripturam non grammaticam licet exponere episcopus* („Se cuvine ca episcopul să predea Sfânta Scriptură nu gramatica"). El deformează gândirea lui Grigore spunând că Desiderius preda gramatica în locul Evangheliei (*pro lectione evangelica*).

117. Cf. A. Viscardi, *Le Origini*, I, p. 411, dar și Gilson, *La philosophie*, p. 154, și Rand, *Founders of the middle ages*, p. 26.

118. *PL*, LXXIX, 17, și urm.

119. Grigore cel Mare, *Ep.*, XII, 6, vol. II, p. 352, 16-19: *Quae ego scripto tradere prae infirmitate non potui ipse (Claudius) ea suo sensu dictavit ne oblivione deperiret ut apto tempore haec eadem mihi inferret et emendatius dictarentur...* („Cele ce nu le-am putut lăsa cu scrise, din pricina bolii, le-a dictat el însuși [Claudius] cu priceperea lui, ca să nu se șteargă prin uitare și ca să mi le aducă și să fie dicatate mai corect...").

120. Dudden, *Gregory the G.*, p. X, n. 1, rezumă principalele obiecții; cf. Schanz, IV, 2, p. 613.

121. Dom P. Verbracken, *Le commentaire de saint Grégoire sur le premier livre des Rois*, *RB*, vol. 66, 1956, p. 159-217. Dom Capelle, *Les homélies de saint Grégoire sur le Cantique*, *RB*, XLI, 1929, p. 205, împărtășea deja această părere.

122. *Commentaire sur le livre des Rois*, V, 30, *PL*, LXXIX, 355 c-d:... *ad spiritualia bella non per saeculares litteras sed per divinas instruimur. Faber quippe ferrarius in Israël non invenitur quia fideles Domini viventes arte saecularis scientiae contra malignos spiritus nequaquam praeliantur* („... pentru luptele spirituale ne înarmăm nu cu scrierile păgâne, ci cu cele divine. Așa cum în Israel nu se găsește nici un meșter fierar, deoarece cei ce trăiesc cu credința în Dumnezeu nu luptă câtuși de puțin împoriva spiritelor rele cu meșteșugul unei științe păgâne").

123. *Ibid.*: *Quae profecto saecularium librorum eruditio etsi per semetipsam ad spiritualem sanctorum conflictum non prodest, si divinae scripturae coniungitur eiusdem Scripturae scientia subtilius eruditur. Ad hoc quidem tantum liberales artes discendae sunt ut per instructionem illarum divina eloqia subtilius intelligantur* („Cu siguranță, deși această cunoaștere a cărților profane prin ea însăși nu folosește la înfruntarea spirituală a celor sfinte, dacă este alăturată Sfintei Scripturi, știința aceleiași Scripturi e pătrunsă mai temeinic. Numai în acest scop trebuie învățate artele liberale, ca prin învățătura lor să fie înțelese mai bine textele sfinte").

124. *Ibid.*, 356 a: *A non nullorum cordibus discendi desiderium maligni spiritus tollunt, ut et saecularia nesciant, et ad sublimitatem spiritalium non pertingant... Aperte quidem daemones sciunt quia dum saecularibus litteris instruimur, in spiritualibus adiuvamur. Cum ergo nos ea discere dissuadent, quid aliud quam ne lanceam aut*

gladium facimus praecavent? („Spiritele rele scot din inimile unora dorința de a învăța, și pentru ca aceștia să nu cunoască scrierile seculare, și ca să nu ajungă la înălțimea lucrurilor spirituale... De fapt demonii știu bine că, atunci când învățăm literatura seculară, ne ajutăm în pătrunderea celei spirituale. Așadar, de vreme ce se împotrivesc ca noi să învățăm acea literatură, ce altceva vor să evite decât ca noi să nu ne procurăm o lance și o sabie?").

125. *Ibid.: Hanc quippe saecularem scientiam omnipotens Deus in plano anteposuit ut nobis ascendendi gradum faceret qui nos ad divinae Scripturae altitudinem levare debuisset* („De fapt, atotputernicul Dumnezeu a pus jos, în câmpie, această știință seculară ca să ne creeze o scară pe care s-o urcăm și care ar trebui să ne ridice la înălțimea Sfintei Scripturi").

126. În legătură cu această expresie, cf. *Reg. Past.*, II, 6: *Ut sapientes stulti fiant stultam sapientiam deserant et sapientem Dei stultitiam discant*... („Pentru ca proștii să devină deștepți, să părăsească învățătura cea proastă și să învețe înțeleapta prostie a lui Dumnezeu..."); *Moral.*, X, 29, 48, *PL*, LXXV, 947 a, și *Dialog.*, II, *prol.*, ed. Moricca, p. 72, 42. Studiile fac parte din activitățile exterioare, cf. *Moral.*, XI, 30-42, *PL*, LXXV, 972: *Alii bellorum titulis, alii altis aedificorum moenibus, alii disertis doctrinarum saecularium libris instanter elaborant*... („Unii se străduiesc cu înfocare pentru gloria obținută în lupte, alții pentru înaltele ziduri ale unor construcții, alții pentru elocventele cărți ale învățăturii seculare...").

127. În legătură cu această credință, cf. *Ep.*, IV, 23, 44, vol. I, p. 257, 29 și 279, 24 și II, 61, p. 221, 25-29. Cf. G. Galligaris, *S. Gregorio Magno e la paura del prossimo finimundo nel medio evo, Atti d. Real Academ. d. Scienze d. Torino*, XXXI, 1895, VI, p. 264; cf. R. Manselli, *L'escatologismo di Gregorio Magno*, în *Atti del II Congresso*, p. 383.

128. Grigore cel Mare, *Ep.*, V, 46, p. 346, către medicul împăratului: *Stude quaeso et cotidie creatoris tui verba meditare* („Te rog, străduiește-te și azi să cugeți la cuvintele creatorului tău"); XI, 59, vol. II, p. 346, către fiicele patriciului Venantius:... *opto ut sanctam scripturam legere ametis ut quamdiu vos omnipotens Deus viris coniunxerit, sciatis et qualiter vivere et domum vestram quo modo disponere debeatis* („... doresc ca vouă să vă placă să citiți Sfânta Scriptură, pentru ca, atunci când Domnul atotputernic vă va fi legat de bărbații voștri, să știți și cum trebuie să trăiți și în ce fel să vă rânduiți casa"); *Ibid.*, VII, 26, către un tânăr care se va însura:... *sacris lectionibus vacare, celestia verba meditari* („... să-ți faci timp pentru lecturile sfinte, să cugeți la cuvintele cerești"); cf. și *Ep.*, IX, 13, 15, 85, X, 16, p. 50, 51, 99, 251.

129. *Mor.*, X, 1, *PL*, LXXVI, 135: *Omnem scientiam atque doctrinam scriptura sacra sine aliqua comparatione transcendit* („Sfânta Scriptură, fără nici o comparație, e superioară oricărei științe și învățături").

130. *Moral.*, IX, 11, *PL*, LXXV, c. 865: *Scriptura sacra idcirco eiusdem vocabulis utitur ut res quas insinuare appetit notitia usitatae appellationis exprimantur... Sic igitur in sacro eloquio sapientes Dei sermonem trahunt a sapientibus saeculi sicut in pro utilitate hominis vocem in se humanae passionis ipse conditor hominum sumit Deus* („De aceea Sfânta Scriptură folosește aceleași cuvinte pentru ca acele lucruri pe care vrea să le introducă să fie exprimate printr-o denumire cunoscută și folosită... Astfel, deci, în textul sacru, învățații Domnului își extrag limbajul de la învățații profani, la fel cum însuși Dumnezeu, creatorul oamenilor, împrumută, spre folosul omului, glasul suferinței omenești").

131. Sfântul Pavel, *Ep., I Corinth.*, 1-19; Grigore îl citează adesea pe *magister egregius Paulus* (cf. *Reg. Past.*, III, 6), *PL*, LXXVII, c. 56-57.

132. Marrou, *Saint Augustin*, partea a III-a, p. 331 și urm.

133. Cassiodor, *De orthographia*, pref. ed. Keil, VII, 144: *Ubi... conversionis meae tempore primum studium laboris impendi* („Când... în vremea convertirii mele,

m-am aplecat mai întâi asupra învățăturii"). Înaintea „convertirii" sale, el era deja interesat de *lectio divina*, cf. *Var.*, IX, 25, p. 292, 31.

134. Cf. Van de Vyver, *Cassiodore et son oeuvre*, p. 253-259.

135. Id., Demonstrația acestui erudit care-l întâlnește pe Lehmann, *Cassiodorestudien*, în *Philologus*, 171, 1912, 778, este edificatoare: s-au alăturat punctului său de vedere Jones, *An introduction to divine and humane reading of Cassiodorus Senator*, New-York, 1946, p. 21, și Cappuyns, *Cassiodore, DHGE, C*, 1357. Totuși, Laistner, *Thought*, p. 96 menține anul 538 drept data întemeierii mânăstirii de la Vivarium.

136. *MGH, Epist.*, III, p. 115-118. Aluzia la episcopul Datius (*domino meo Datio episcopo*, p. 117-16) indică ținutul (dioceza Milanului, poate actualul Romano di Lombardia între Milano și Brescia) și data, pentru că Dacius era atunci ținut prizonier împreună cu papa Virgiliu la Constantinopol. Cf. Stein, *Histoire du Bas-Empire*, vol. II, p. 648.

137. G. P. Bognetti, *Non l'isola Comacina ma l'isola di Lerins (a proposito della lettera di Floriano a Nicezio del 550)*, în *Archivio Storico Lombardo*, 1944, p. 129-135, crede, alături de autorii lucrării *Histoire littéraire de la France* (1866), vol. III, p. 319, că Florianus este abate la Lérins. Demonstrația sa nu se susține. Despre copilăria lui Florianus, cf. *supra*.

138. *Ep.*, III, p. 117, 8: *Qui mihi sacras exposuit scripturas et flores tenere lanuginis ipse suscepit*... („Care mi-a înfățișat scrierile sfinte și s-a însărcinat cu floarea tinereții mele...").

139. Arator, *Epistola ad Florianum, CSEL*, LXXII, p. 1. Mai multe indicii ne conduc la această identificare: titlul *abbas*, faptul că Arator a fost discipolul lui Ennodius și abatele de la *Romanum* finul acestuia din urmă, în sfârșit apropierea datelor.

140. Id., *Spiritaliter erudito Floriano abbati*...
... primaevus adhuc senibus documenta dedisti...
Inter grandiloquos per mille volumina libros
Maxima cum teneas et breviora lege
Naturaeque modo quam rerum condidit Auctor
Concordent studiis celsa vel ima tuis
(„Spiritual, învățatului abate Florianus...
... în floarea vârstei i-ai dat manuscrisele destinate
până acum unor bătrâni...
între elocventele cărți prin mii de volume,
cum ai unele foarte mari, citește și unele mai scurte
și prin firea pe care ți-a dăruit-o Creatorul
să se armonizeze în studiile tale cele înalte și cele umile") (9-12).

141. Agnellus, *Lib. Pont. rav.*, 81, *MGH, SRL*, 332: *Fecitque omnes ecclesiaticos libros id est septuaginta duo optime scribere... quibus usque hodie utimur* („A făcut și toate cărțile bisericești, adică a pus să se scrie foarte îngrijit Septuaginta, în două copii,... de care ne folosim și azi").

142. Id.: *Et ultimo, loco evangelicorum et apostolorum epistolarum si requirere vultis ipsius literas invenietis ita monentes: emendavi cautissime cum his quae Augustinus et secundum evangelia quae beatus Ieronimus Romam misit et parentibus suis direxit tantum ne ab idiotis vel malis scriptoribus vicientur* („Și în cele din urmă, în privința Evangheliilor și a epistolelor apostolilor, dacă vrei să cercetezi scrisoarea acestuia în care arată cum le-a găsit, astfel: le-am îndreptat cu foarte mare grijă împreună cu cele ale lui Augustin și după Evanghelia pe care fericitul Ieronim a trimis-o la Roma și le-am dat ca îndreptar călugărilor săi, pentru ca scribii neștiutori sau incapabili să nu strice Scripturile"); el făcuse și o culegere de slujbe: *edidit namque missales pet totum circulum anni et sanctorum omnium* („a adunat și toate slujbele din întregul an și pentru toți sfinții"). Poate și o cronică, cf. Wattenbach-Levison, I, p. 56. Anonimul

de la Valois ar fi folosit-o. Să amintim că lui Maximianus i se atribuie celebra catedra de fildeș, de origine alexandrină. Cf. C. Cecchelli, *La cattedra di Massimiano ed altri avori romano-orientali*, Roma, 1935.

143. Cf. Schanz, IV, 2, p. 595.

144. E vorba de *Codex Fuldensis* pe care l-a editat într-o ediție diplomatică E. Ranke (E. Ranke, *Codex Fuldensis*, Marburg, 1868). Cf. semnătura (Ranke, p. 462): *Victor famulus Christi et eius gratia episc Capuae legi apud basilicam Consta(nt)ianam* „Victor slujitorul lui Cristos și din mila lui episcop de Capua am citit în biserica lui Constantin în" *d. XIII Kal. maias. ind. nona. q. n. p. c. basili. I, c. cons.* = 19 aprilie 546. *Iterato legi* „am citit și în" *ind X. die prid. idium aprile* = 12 aprilie 547. F. Bolgiani, *Vittore di Capua e il Diatessaron*, în *Mem. Accas. del Sc. di Turino*, IV, 2, 1962.

145. Despre corectitudinea ortografică a textului, cf. Ranke, *op. cit.*, și, mai recent, Masai, *Regula Magistri, Prolégomènes*, p. 45–46.

146. Schanz, IV, 2, p. 596; Bardy, *DTC*, XV, 2874-2875, și Van de Vyver, *Cassiodore et son oeuvre*, p. 383, n. 1.

147. Cf. Van de Vyver, *op. cit.*, p. 282, care rezumă ipotezele lui Dom Chapmann despre atribuirea acestei revizuiri lui Cassiodor și argumentele de respingere.

148. Despre această mânăstire, cf. *supra* și urm.

149. Semnătura de pe *Parisinus*, N, Acq., 1443.

150. Cf. Van de Vyver, *op. cit.*, p. 282. Este vorba despre traducerea lucrării Περι 'Αρχών și a comentariului la *Epistola către romani*, și despre *De adulteratione librorum Origenis* de Rufinus.

151. Semnătura de pe *Parisinus lat.*, 11642, în ediția *Excerptelor* lui Eugippius, *CSEL*, IX, 1, p. XXV.

152. Despre Ioan „*Mediocris*", cf. *Clavis*, 915, și G. Morin, *RB*, XI, 1894, p. 386-391. *Gesta episcoporum Neapolitanorum* îl prezintă pe Ioan drept un mare constructor; cf. *MGH, SRL*, p. 41 0 (16-XXII).

153. A. Vaccari, *La Bibbia nell'ambiente di S. Benedetto, Biblica*, XXIX, 1948, p. 331 și urm.

154. Despre acest papirus, cf. R. Beer, *Monumenta paleographica Vindob.*, I, 1911, p. 26, și H. Klos, *Neue Fragmente des Hilarius Papyrus Codex, MIŒG.*, LXIII, 1-2.

155. Beer o spune, Van de Vyver o repetă, *op. cit.*, p. 281. Să semnalăm că un *Dulcitius*, locuind în Campania, apare în corespondența lui Pelagius I (558-566). Lowenfeld, *Epist. ined.*, 14, n. 25.

156. Despre datarea papirusului, R. Beer, *op. cit.*, p. 26.

157. Cf. *supra*, nota 143.

158. Semnătura unui codex de la Dijon nr. 141, *in provincia Campania, in territorio Cumano, in possessione nostra Acheruscio.* J. M. Heer, *Evangelium gatianum*, p. XLI, Freiburg, 1910, apropie acest nume de locul *Acherusia palus* de lângă Cumae, despre care vorbesc Vergiliu, *Eneida*, VI, 106, și Pliniu, *Hist. nat.*, III, 61 (act. lac Arvern ?). Despre această revizuire, cf. A. Willamart, *La tradition des grands ouvrages de saint Augustin, Miscellanea Agostiniana*, Roma, 1931, II, p. 27.

159. Cassiodor, *Inst.*, I, 29, 3, p. 74: *Si vos in monasterio Vivariensi... coenobiorum consuetudo competenter erudiat, et aliquid sublimis defecatos animos optare contingat...* („Dacă vă instruiește cu competență în mânăstirea Vivarium... după obiceiul mânăstiresc, și se întâmplă ca sufletele voastre purificate să-și dorească ceva sublim...").

160. Despre situl acestor chilii, cf. Courcelle, *Le site du monastère de Cassiodore, MEFR, LV*, 1938, p. 4 și urm.

161. Cassiodor, *Inst.*, pref., 7, p. 7, 1-5. și 1, 28, 2, p. 69: *Multi agrammati ad verum intellectum perveniant rectamque fidem percipiant caelitus aspiratam...* („Mulți analfabeți pot ajunge la adevărata înțelegere și pot pătrunde dreapta credință inspirată de ceruri...").

162. *Ibid.*, I, 28, 5, p. 71, 18. Cf. Dom. G. Morin, *Les heures canoniales dans le monastère de Cassiodore, RB*, XLII, 1931, p. 145-152. Dimpotrivă, Dom Cappuyns, art. *Cassiodor*, c. 1360; acest erudit crede că *Regula Magistri* este opera lui Cassiodor. Cf. *Rec. Th.*, XV, 1948, p. 209-268.

163. Cassiodor, *Inst.*, pref. 4: *Ut primum tyrones Christi postquam psalmorum didicerint* („După ce novicii lui Cristos au învățat mai întâi psalmii").

164. Cassiodor, *Inst.*, I, 24, 3, p. 65: *Quapropter ad intentiones librorum generaliter semper animus erigatur; mentemque nostram in illa contemplatione defigamus, quae non tantum auribus sonat sed oculis interioribus elucescit* („De aceea, în general sufletul să fie mereu atent la ceea ce urmăresc cărțile și să ne fixăm mintea pe acea cercetare, care nu atât răsună pentru urechi, ci strălucește pentru ochii dinlăuntru"). Și cap. XVI, 2, p. 52, 9-10: *Quid enim in illis litteris utilitatis et suavitatis non invenies, si purissimo lumine mentis intendas?* („Căci ce folos și ce plăcere nu vei găsi în acele scrieri, dacă le ținteşti cu preacurata privire a minții?").

165. Despre pretinsele legături dintre Benedict și Cassiodor, cf. punerea în temă în Herwegen, *Saint Benoît*, p. 241, n. 23. Ipotezele lui Dom Chapmann, în *S. Benedict and the VI. century*, Londra, 1929, p. 93-110, continuă să-i influențeze pe istorici. Ensslin, *Theodorich der Grosse*, p. 281, Ph. Schmitz, art. *Benedict*, în *DHGE*, VII, 1062, cred că Cassiodor urmează regula benedictină; Van de Vyver, *Cassiodore*, p. 279, n. 4, nu se pronunță.

166. Cf. înainte de toate, Courcelle, *Lettres Grecques*, p. 313-388, și Dom Cappuyns, art. *Cassiodor, DHGE*, vol. XI, c. 1388-1399. Courcelle crede că nu existau mai mult de o sută de *codices*, în *Nouvelles recherches sur le monastère de Cassiodore*, în *Actes du V[e] Congrès International d'Archéologie Chrétienne*, Paris, 1957, p. 517.

167. *Inst.*, I, 819, și 29, 2, p. 30, 18, și p. 74, 12.

168. Courcelle, *Histoire d'un brouillon cassiodorien, REA*, XLIV, 1942, p. 65-86. L. Alfonsi, *Cassiodoro e le sue institutiones*, în *Klearchos*, VI, 1964, p. 6-20.

169. Cassiodor, *Inst.*, I, 30, p. 75, 18: *Nequeo dicere vicissitudinem illum de tot bonis non posse percipere si tamen non cupiditatis ambitu sed recto studio talia noscatur efficere* („Nu pot spune că pe acela nu-l poate influența schimbul unor atât de multe bunuri, dacă totuși caută să facă asemenea lucruri nu din dorința de câștig, ci cu adevărat interes").

170. Id., I, 30, *De Antiquariis*, I, 31, *De Medicis*, p. 75 și 78.

171. Iunilius, *Instituta regularia divinae legis*, ed. Kihn, Freiburg, 1884: *Scola in Nisibi urbe... ubi divina lex per magistros publicos... ordine et regulariter traditur* („Școala din orașul Nisibis... unde legea divină este predată de către profesori publici... cu rânduială și după regulă"). Cf. Schanz, IV, 2, p. 583. Despre școala de la Nisibis, Th. Hermann, *Die Schule v. Nisibis*, în *Zeitschrift f. n.testamentliche WissenschaftXXV*, 1926, 89, 122. Th. Chabot, *L'école de Nisibe, son histoire, ses statuts, Journal asiatique*, seria a 9-a, VIII, 1896. Mai recent, cf. W. Wolska, *La topographie chrétienne de Cosmas Indicopleustes*, Paris, 1961, p. 67 și 69.

172. Acest manual a fost făcut, fără îndoială, pentru elevii școlii din Abcadena. Cf. mărturia lui Msiha-Zakha, *Histoire de l'église d'Abcadène sous les Parthes et les Sassanides*, ed. de A. Mingana, *Sources Syriaques*, I, Leipzig, 1908, p. 156. T. Mc Namara, *The instituta regularia divinae legis of Iunilius Africanus*, A translation with an introduction and commentary, Washington, 1955.

173. Despre teologia lui, cf. H. Kihn, *Theodor von Mopsuestia und Junilius Africanus als Exegeten*, Freiburg-am-Brisgau, 1880. Despre exegeza sa, M. L. W. Laistener, *Antiochene exegesis in Western Europe during the Middle Age, Harvard Theological Review*, XL, 1947, p. 23 și urm.

174. Despre acest *Liber de animo*, cf. Schanz, IV, 2, p. 100-101, și Cappuyns, art. *Cassiodor*, c. 1368-1369. Cassiodor scria acest tratat pe la 538.

175. Despre această punctuaţie, cf. Fontaine, *Isidore de Séville*, p. 71 şi urm.

176. El face elogiul punctuaţiei clasice (*Inst.*, I, 15, 12, p. 48-49), dar în *Codex grandior* foloseşte punctuaţia ieronimiană. Cf. Van de Vyver, *Cassiodore*, p. 226 şi urm., Courcelle, *Lettres grecques*, p. 360.

177. Cassiodor, *Inst*, *pref*, 9, p. 8: *Propter eos qui distinctiones non didicerant apud magistros saecularium litterarum...* („Din pricina acelora care nu învăţaseră deosebirile cu profesorii de literatură profană...").

178. *Ibid.*, I, 15, p. 42: *A paucis enim doctisque faciendum est quod simplici et minus eruditae congregationi noscitur esse praeparandum...* („Căci trebuie să se facă de către puţini şi învăţaţi ceea ce se ştie că trebuie pregătit de către o congregaţie simplă şi mai puţin învăţată...").

179. *Ibid.*, I, 15, 5, p. 44, 3-5, p. 455 şi urm.; cf. Roger, *Enseignement*, p. 179-181.

180. Cf. *supra*.

181. *Ibid.*, I, 15, 7, p. 45: *Ubi tamen priscorum codicum auctoritate convinceris* („Când totuşi te vei fi convins de autoritatea vechilor manuscrise"), şi I, 15, 6, p. 44, 24-25: Sed *tamen... duorum vel trium priscorum emendatorumque codicum auctoritas inquiratur* („Însă totuşi... să se cerceteze autoritatea a două sau trei manuscrise vechi şi emendate"). Cf. *ibid.*, I, 15, 9, p. 46, 6 şi urm.

182. *Ibid.*, I, 15, 14, p. 49, 16: *Nunc quemadmodum extra auctoritatem reliquas lectiones debeamus emendare dicendum est. Commenta legis divinae, epistulas sermones librosque priscorum unus quis emendatur sic legat, ut correctiones eorum magistris consociet saecularium litterarum* („Acum trebuie spus cum trebuie să corectăm celelalte lecţiuni pentru care nu există nici o autoritate. Comentariile legii divine, scrisorile, predicile şi cărţile celor din vechime acela care le emendează să le citească astfel, încât corecturile lor să fie în spiritul profesorilor de literatură profană").

183. Quintilian, *Inst. orat.*, I, 7, 11, ed. Bornecque, I, p. 110. Despre regulile de ortografie sau mai degrabă despre lipsa acestor reguli, cf. P. B. Corbett, în *Regula Magistri*, *Prolegomena*, p. 72.

184. Despre literatura de *Quaestiones*, cf. Bardy, *La littérature patristique des* Quaestiones *et* Responsiones *sur l'Ecriture sainte,* în *Revue Biblique*, 1932, p. 210 şi urm., 341 şi urm., şi 1933, p. 14 şi urm., 211 şi urm., 328 şi urm.

185. Cassiodor, *Inst.*, I, 10, 1, p. 34, 12.

186. Nu o citează, însă o foloseşte în recenzia sa la *Epistolele Sfântului Pavel*, cf. ed. Mynors, p. 189.

187. Augustin, *De doctrina christiana*, II, XXXIX, 59, *PL*, XXXIV, 62.

188. Cassiodor, *Inst.*, I, 18 până la 22, p. 58-61. Să observăm că una din mănăstirile de la Vivarium este închinată sfântului Hilarius, al cărui rol în lupta antiariană este cunoscut, cf. Courcelle, *Nouvelles recherches sur le monastère de Cassiodore, art. cit.*, p. 525 şi urm.

189. *Ibid.*, I, 28, 3, p. 70: *Nec illud Patres sanctissimi decreverunt ut saecularium litterarum studia respuantur...* („Sfinţii Părinţi nu au stabilit acest lucru, şi anume să se respingă studierea literaturii profane..."). *Ibid.*, I, 27, 1, p. 68, 15: *Patribus nostris visum est utilis et non refugienda cognitio...* („Cunoaşterea lor li s-a părut părinţilor noştri folositoare, fără să trebuiască să te fereşti de ea").

190. *Ibid.*, II, 3, 22, p. 132, 1-2.

191. *Ibid.*, II, 7, 4, p. 157, 19-20.

192. Cf. referinţa în ediţia Mynors, p. 187.

193. Despre această lucrare, Schanz, IV, p. 191-192, şi Cappuyns, art. *Cassiodor*, c. 1369-1370.

194. Marrou, *Saint Augustin*, p. 422 şi urm, şi M. Pontet, *L'Exégèse de saint Augustin prédicateur*, Paris, 1946, p. 387 şi urm.

195. Cassiodor, *In Psalm.*, 23, *PL*, LXX, 175: *Cognoscite magistri saecularium litterarum hinc schemata hinc diversi generis argumenta hinc definitiones hinc disci-*

plinarum omnium profluxisse doctrinas quando in his litteris posita cognoscitis quae ante scholas vestras longe prius dicta fuisse sentitis („Să ştiţi, profesori de literatură profană, că aici s-au aflat din plin figuri, aici argumente de diferite feluri, aici definiţii, aici învăţăturile tuturor disciplinelor, când voi ştiţi că au fost puse în aceste scrieri lucruri care vă daţi seama că au fost spuse cu mult înaintea şcolilor voastre").

196. Curtius, *Littérature européenne*, p. 550, se întreabă dacă aceastā teorie i se datorează lui Cassiodor. Totuşi Ieronim, *Ep.*, XXX, 1, în *Eccl.*, I, *PL*, XXIII, 1012, în *Isaia*, prol., *PL*, XXIV, 19, şi Augustin, *De doctrina christ.*, IV, 7, *PL*, XXXIV. 92 şi urm, o prezentase deja.

197. Cassiodor, *In Psalm.* 41, 17, 43, 15, 61, 1, *PL*, LXX, 306, 314, 428.

198. *Ibid.*, 61, 1, 34, 8, 22, 1. Cf. Bardy, *Cassiodore la fin du monde antique. Année Théologique*, VI, 1945, p. 410, şi Bery-Smally, *The study of the Bible in the M. A.*, Oxford, 1952, p. 31. J. M. Courtes, *Figures et tropes dans le psautier de Cassiodore*, în *REL*, XLII, 1964, p. 361-375.

199. H. Erdbruegger, *Cassiodorus unde etymologias in Psalterii commmentario prolatas petivisse putandus sit*, diss., Iena, 1912, p. 34 şi urm., a arătat că-şi lua ştiinţa de la Varro.

200. Cf. poate în aceeaşi epocă la Ioan din Neapole, etimologii ale cuvintelor *veritas, emitae, meridies*, la Pseudo-Chrysostomus, *Oper.*, ed. 1549, I, p. 243, 181, 219. Cf. G. Morin, *art. cit., supra*, n. 152.

201. Cassiodor, *In Paslm. 70, CCL*, XCVII, p. 640: *Meminisse autem debemus arthmeticam vel alias disciplinas Psalmos commemorare frequenter...* („Trebuie însă să ne amintim că Psalmii pomenesc frecvent aritmetica sau alte discipline...") cf. *Inst.*, II, 4, 8, p. 141-142.

202. Id., *In Psalm. 96, op. cit.*, 872: *Meminisse ergo debemus quod haec omnia sive punctum sive linea, sive circulus, sive trigonus... vel alia huius modi theoremata quoties ad aspectum veniunt...* („Trebuie, aşadar, să amintim că acestea toate, fie punct, fie linie, fie cerc, fie triunghi... fie alte figuri de acest fel, ori de câte ori se înfăţişează...").

203. M. Mortet, *Notes sur le texte des* Institutiones *de Cassiodore.* (al 3-lea articol) *Observations sur le caractère de la géométrie dans l' oeuvre de Cassiodore et sur l' enseignement de cette science dans les premiers siècles du Moyen Age, Rph*, 1903, 27, p. 65-78.

204. Cf. descrierea diferitelor instrumente de muzică, *In Psalm.* 150, *op. cit.*, p. 1328-1329.

205. Despre acest tratat. cf. Schanz, IV, 2, p. 105-106.

206. Cassiodor, *Inst.*, I, 32, p. 79, 16.

207. Despre aceşti traducători, cf. Courcelle, *Lettres grecques*, p. 320; Cappuyns îi deosebeşte pe bună dreptate de călugări, art. *Cassiodor*, c. 1360. Cf. şi Van de Vyver, *Les* Institutiones *de Cassiodore, RB*, LIII, 1941, p. 88.

208. Cassiodor, *Inst.*, I, 21, 2, p. 60, 15 şi urm.: *Nobis vero fuit causa diversa, primum quod ad fratres simplices et impolitos scripsimus instruendos... ne aliquid eis deese possit qui ad studia huius saeculi non fuerunt...* („Noi am avut un alt motiv, în primul rând deoarece am scris pentru fraţii noştri simpli şi neşlefuiţi ca să-i instruim... ca să nu le poată lipsi nimic celor care nu au urmat studiile seculare..."). Cf. *ibid.*, II, 3, 20, p. 130, 13.

209. Id., *Inst.*, II, 1, 1, p. 94, 12.

210. Cassiodor, *De orthog.*, Keil, VII, p. 144.

211. Id., *prol.*, p. 144, şi concluzia: *Valete fratres... qui vos inter cetera et de orthographiae virtute et de distinctione ponenda quae nimis pretiosa cognoscitur...* („Rămâneţi cu bine, fraţilor..., voi care, între celelalte, aveţi şi cunoştinţe despre impor-

tanța ortografiei și despre punctuația care trebuie pusă, care se știe că este foarte importantă...").

212. Id., *Inst.*, I, 8, 10, p. 35: *Collocutio peritissimorum seniorum crebrius appetatur quorum confabulatione subito quod non opinabamur advertimus, dum nobis studiose referunt quod longis aetatibus suis discere potuerunt* („Să fie căutată mai des conversația cu cei mai bătrâni și foarte instruiți, din care discuție ne schimbăm pe dată părerile și credem ceea ce nu credeam, atunci când ne relatează cu sârg ceea ce au putut ei să învețe în îndelungata lor viață").

213. Totuși, se revizuiesc încă o dată *Institutiones*, cf. Courcelle, *Histoire d'un brouillon*, p. 85: se menționează manualul lui Martianus Capella și *De differentiis topicis* a lui Boethius.

214. Paulus Diaconul, *Hist. Long.*, III, 32, *MGH, SRM*, p. 112.

215. Grigore cel Mare, *Ep.*, VIII, 32, vol. II, p. 33. Despre soarta mânăstirii după Cassiodor, cf. Courcelle, *Le site*, p. 48 și urm., și *Lettres grecques*, p. 342, Cappuyns, *op. cit.*, 1358-1359, Jones, *An introduction*, p. 43.

216. Cf. Courcelle, *Lettres grecques*, p. 342 și urm.

217. Grigore cel Mare, *Ep.*, V, 4, vol. I, p. 284, 18, și Grigore din Tours, *Hist. Franc.*, X, 1, p. 478. Pentru Corsica, *Ep.*, I, 50, vol. I, p. 76.

218. Cf. Dudden, *Gregory the Great*, II, p. 174 și urm., și Battifol, *Saint Grégoire le Grand*, p. 117.

219. Grigore cel Marc, *Ep.*, XI, 54, vol. II, p. 329, 3: *Opus Dei celebrare...* („Slăvire lucrării lui Dumnezeu... „).

220. Id., *Ep.*, I, 48, vol. I, p. 75, 8; VI, 10, p. 389; X, 9, vol. II, p. 244; el cere doi ani de probă: *Ut eos quos ad convertendum susceperint, priusquam biennum in conversatione compleant, nullo modo audeant tonsorare* („Pentru ca acelora pe care i-au primit spre a-i converti să nu îndrăznească în nici un chip a le acorda tonsura, până nu împlinesc doi ani de conviețuire în mânăstire").

221. Id., *Ep.*, XIII, 14, vol. II, p. 382, 4: *...divinae scripturae scientia... institutum...* („învățat... în știința Sfintei Scripturi").

222. Id., *Ep.*, III, 3, p. 161, 20: *Vos discere Dei mandata neglegatis* („Voi neglijați să învățați poruncile Domnului").

223. Cf. Dudden, *op. cit.*, II, p. 174-175.

224. Id., *Ep.*, III, 3, p. 161, 18: *In ipsis autem fratribus monasterii tui quos video non invenio eos ad lectionem vacare* („În ceea ce-i privește pe frații din mânăstirea ta, pe care îi văd, nu găsesc că au timp de lectură").

225. Nu cunoaștem întreaga organizare interioară a mânăstirii Sant'Andrea. Dudden, *Gregory the Great*, II, p. 109, o descrie folosind *Regula* Sfântului Benedict. Totuși, nu știm dacă această *Regulă* era urmată de Grigore. Cf. K. Hallinger, *Papst Gregor d. Grosse und der hl. Benedict, Studia Anselmiana*, 1957, p. 231-319, care este mai prudent decât O. Porcel, *La Doctrina monastica de S. Gregorio Magno y la Regula Monachorum*, Madrid, 1950, p. 129-155.

226. Id., *Dial.*, IV, 49, p. 307: *Cum studiosissime et cum magno fervore desiderii sacra eloquia mediteratur non in eis verba scientiae sed fletum compunctionis inquirebat* („Pe când medita asupra textelor sfinte cu foarte mare sârguință și deosebită fervoare, căuta în ele nu comentariile savante, ci lacrimile căinței").

227. Cf. scrisorile lui către Iovinus din Catagna (IX, 15, vol. II, p. 51, 18) în care dorește să-l aibă pe acest laic *collega in sacro eloquio* („tovarăș în comentarea Sfintei Scripturi"); Id., *Ep.*, VIII, 28, vol. II, p. 29, către patriarhul Alexandriei: *Utilis semper est docti viri allocutio...* („Este totdeauna folositoare discuția cu un bărbat învățat...").

228. Id., *Moral.*, XXII, 21, *PL*, LXXVI, c. 245: *Sunt nonnulli qui nullo lectionis nullo exhortationis vomere proscissi quaedam bona quamvis minima tamen ex*

semetipsis proferunt... („Există unii care, fără a fi desțelenıți de plugul vreunei lecturi sau a vreunui îndemn, dau la iveală unele lucruri bune care, deşi minime, totuși li se datorează lor înşişi").

229. Despre elaborarea acestei cărți, cf. scrisoarea-dedicație către Leander, citată *supra*, şi Battifol, *Saint Grégoire*, p. 99 şi urm.

230. Cf. Caesarius, *Expositio in Apocal.*, XII, ed. Morin, II, p. 249, 15: *Triforme intellectum scripturarum intellegamus iuxta historiam moralem et spiritualem* („Putem înțelege în trei feluri înțelesul scripturilor: din punct de vedere istoric, moral şi spiritual"); Arator, *De Actibus apost.*, II, 890, 1: *Historicum morale sonans typicumque volumen* („Prezentarea istorică, morală şi cu formă alegorică"), *CSEL*, LXXII, p. 127. Despre metoda exegetică a lui Grigore, cf. De Lubac, *Exégèse médiévale*, I, 187 şi urm. şi *passim*. V. Recchia, *L'esegesi di Gregorio Magno al Cantico dei Cantici*, Torino, 1967.

231. Despre doctrina sa spirituală în *Moralia*, cf. Dom R. Gillet în prefața ediției franceze: *Morales sur Job*, I-II, Paris, 1950, p. 20; M. Frickel, *Deus totus ubique simul*, Freiburg, 1956. Despre influența lui Origene asupra lui Grigore, cf. De Lubac, *Exégèse médiévale*, I, p. 211. Despre „teologia spirituală" a lui Grigore, cf. Leclercq, *Amour des Lettres*, p. 30 şi 39, şi Dom Gillet, *Spiritualité et place du moine dans l'Eglise selon soint Grégoire le Grand*, în *Théologie de la vie monastique*, Paris, 1961, p. 322-351.

232. Grigore cel Mare, XVII, 26, *PL*, LXXVI, 28: *qui in sacro eloquio iam altu intellegit sublimes sensus coram non capientibus per silentium tegat* („Cel care, în învățământul sacru a pătruns profunzimile doctrinei trebuie să-i ferească sensul sublim, prin tăcere, de cei care nu înțeleg").

233. Id., *Ep.*, XII, 6, p. 352, 27: *Quia non est illud opus populare et rudibus auditoribus impedimentum magis quam provectum generat* („Pentru că această lucrare nu se adresează publicului larg, iar pentru niște ascultători necioplıți, reprezintă mai degrabă o piedică decât un câştig").

234. Id., *Ep.*, VI, 2, vol. I, p. 382: *A cunabulis in sanctae ecclesiae gremio nutritus* („Crescut din leagăn la sânul sfintei Biserici").

235. Id., *Ep.*, XII, 6, p. 353.

236. Id., *Dial.*, pref., p. 13: *Petrus diaconus... mihi a primaevo iuventutis flore amicitiis familiariter obstrictus atque ad sacri verbi indagationem socius* („Diaconul Petru... legat de mine în mod intim, din prima tinerețe, prin floarea prieteniei şi tovarăş mie în cercetarea cuvântului sfânt").

237. Id., *Ep.*, XI, 37, vol. II, p. 309, 12 (către regele Ethelbert): *Augustinus... in monasterii regula edoctus sacrae scripturae scientia repletus* („Augustinus, cunoscător al regulii mânăstireşti şi instruit în ştiința Sfintei Scripturi").

238. Despre instalarea la Roma a călugărilor de la Montecassino, nu avem decât mărturiile lui Grigore, *Dial.*, II, ed. Moricca, prol. p. 72-73, şi ale lui Paulus Diaconul, *HL*, IV, 17, *MGH, SRL*, p. 122.

239. Cf. *infra*.

240. Cf. *supra*.

241. Grigore cel Mare, *Ep.*, V, 57, a, vol. I, p. 363.

242. Id., *Ep.*, X, 2, vol. p. 238, 3.

243. Id., *Ep.*, IV, 37, vol. I, p. 274.

244. Despre simonie în această epocă, cf. Muer Welcker, *Die Simonie im frühen Mittelalter*, *ZKG*, LXIV, 1952-53, p. 61-93.

245. Grigore cel Mare, *Ep.*, X, 4, vol. II, p. 239, 24.

246. Id., *Ep.*, XIII, 29, vol. II, p. 394, 3.

247. Id., *Ep.*, II, 20 şi 50, vol. I, p. 116 şi 152: *Pastorali cura derelicta solis e conviviis occupatum;... quia nequaquam lectioni studeas...* („Părăsind grijile pastorale, ocupat cu moşiile şi cu ospețele;... deoarece nu te dedici nici unui studiu...").

248. Cf. Duchesne, *Les évêchés d'Italie et l'invasion lombarde. MEFR*, XXIII, 1903, p. 83 și urm; Mattifol, *Saint Grégoire*, p. 113 și urm.

249. Să-l semnalăm totuși pe episcopul de Taormina căruia Grigore îi trimite un exemplar din *Omiliile la Evanghelii* (Grigore cel Mare, *Ep.*, IV, 17, vol. I, p. 252).

250. Id., *Ep.*, X, 1, vol. II, p. 237, menționează biblioteca lui Traian din Malta, fost călugăr. Maximianus din Siracuza era și fost abate de la Sant'Andrea, cf. Battifol, *op. cit.*, p. 122; Marinianus din Ravenna, fost călugăr de la aceeași mânăstire.

251. Id., *Ep.*, XIII, 14, vol. II, p. 382, 4, îl propune pe abatele Urbicus pentru Palermo: *Divinae scripturae scientia... institutus* („instruit în stiința Sfintei Scripturi").

252. Id., *Ep.*, V, 51, vol. I, p 351, 4, (el îndepărtează un preot *psalmorum nescius* „care nu știe psalmii"); *Id.*, *Ep.*, XIV, 11, vol. II, p. 430, 9; X, 13, vol. II, p. 247; acționând astfel, Grigore devansează canonul 2 al Conciliului de la Niceea din 787, care nu îngăduie să fie făcut episcop cel care nu cunoaște Psaltirea.

253. *Reg. Past.*, II, 11, *PL*, LXXVII, c. 48: *Studiose quotidie sacri eloquii praecepta meditetur..., studere incessabiliter debet ut per eruditionis studium resurgat...* („Să se mediteze zilnic asupra textului sfânt..., trebuie să studieze fără încetare, pentru ca prin însușirea învățăturii să reînvie..."). Despre *Regula Pastoralis*, cf. Battifol, *Saint Grégoire*, p. 82 și urm.

254. Id., *Ep.*, VI, 63, vol. I, p. 440, îi reproșează lui Marinianus din Ravenna că-și neglijează îndatoririle de păstor: *Non sibi credat solam lectionem et orationem sufficere* („Să nu creadă că e de ajuns lectura și predica").

255. Nu cunoaștem decât câteva cazuri de clerici educați în casa unor episcopi (*Dial.*, I, 9, p. 50, III, 13, p. 160). La Agrigento, tânărul Grigore este instruit în afara reședinței episcopale. Cf. *Vita Gregorii, PG*, XCVIII, c. 550. Un vers din epitaful papei Deusdedit (615-618): *Hic vir ab exortu Petri est nutritus ovili*, „Acest bărbat, de la început a fost hrănit în staulul oilor Sfântului Petru" (De Rossi, *ICR*, II, p. 127) ne poate face să credem că viitorul papă a fost legat de foarte tânăr de clerul de la San Pietro din Roma.

256. Id., *Ep.*, V, 57 a, vol. I, p. 363, 16-25: *Ut is qui loco est regiminis testes tales habeat talesque viri eius in secreto conversationem videant...* („Pentru ca acela care se află în postură de conducător să aibă asemenea martori și asemenea bărbați să-i poată vedea viața privată...").

257. *Ordines Romani*, ed. Andrieu, vol. IV, p. 33. Cf. *infra*.

258. Ioan Diaconul, *Vita Gregorii*, II, 6, *PL*, LXXV, 90: *Scolam quoque cantorum... constituit* („A organizat... chiar o școală de cantori"). Despre problema dificilă a originii acestei *scola*, cf. în cele din urmă S. Corbin, *L'Eglise*, p. 172 și urm.

259. Cf. *infra*.

260. Andrieu, *Les ordres mineurs dans l'ancien rite romain*, în *Rev. des Sciences Religieuses*, 1925, p. 234; în această epocă, *cantores* se numărau printre clerici. Cf. *Novella* lui Iustinian pe care o citează Grigore cel Mare, *Ep.*, XIII, 50, vol. II, p. 415, 4.

261. Cf. Fliche și Martin, *Histoire de l'Eglise*, vol. V, p. 392 și 394.

262. Cf. *supra*.

263. Courcelle, *Lettres grecques*, p. 363. Acesta din urmă a demonstrat și el că traducerea *Istoriei tripartite* a lui Cassiodor se găsea la Laterano pe vremea lui Grigore cel Mare, *ibid.*, p. 381, n. 2.

264. Lui Eulogius din Alexandria, *Ep.*, VIII, 28, vol. II, p. 29; episcopilor din Iberia, *Ep.*, II, 49, vol. I, p. 151; lui Marinianus din Ravenna, *Ep.*, XII, 16 a, vol. II, p. 363.

265. Lui Helias, abate al Isauriei, *Ep.*, V, 35, vol. I, p. 316, 7.

266. Brunchautei, *Ep.*, VIII, 4, vol. II, p. 8; Theodolindei, *Ep.*, XIV, 12, vol. II, p. 431. Lipinsky, *Der Theodelindenschatz im Dom zu Monza*, în *Das Münster*, XIII, 1960, p. 146-174.

267. Lui Dynamius și Aurelici din Marsilia, *Ep.*, VII, 33, vol. I, p. 482; lui Innocentius, prefectul Africii, *Ep.*, X, 16, vol. II, p. 251.

268. Acte sinodale din vremea lui Iustinian, sinodul de la Efes, tratatul diaconului Paschasius *Despre Sfântul Duh, Faptele Martirilor* ale lui Eusebius din Caesareea. Episcopul Aetherius din Lyon îi cere papei *gesta* Sfântului Irineu, cf. *Ep.*, XI, 40, vol. II, p. 314.

269. Ph. Lauer, Les fouilles du „santa sanctorum" du Latran, *MEFR*, XX, 1900, p. 250-287.

270. Marrou, *La bibliothèque du pape Agapit, MEFR*, XLVII, 1931, p. 124-169, a apropiat distihul scris sub portretul lui Augustin: *Diversi diversa patres s(ed hic) Omnia dixit romano eloqu(io)* „Diverşi Părinţi au spus diverse lucruri, însă acesta le-a spus pe toate în limba latină", de distihurile din biblioteca lui Agapit; despre aceasta din urmă, cf. *supra*.

271. În timp ce Lauer o datează din secolul al V-lea sau al VI-lea, Mgr. Wilpert, *Il più antico rittrato di s. Agostino, Miscellanea Agostiniana*, II, p. I, Roma, 1931, o socoate din vremea lui Grigore.

272. G. Plessi, *La bibliotheca della chiesa di Roma durante il pontificato di papa Gregorio Magno*, Archiginnasio, XXXV, 1940, p. 267.

273. Grigore cel Mare, *Ep.*, VIII, 28, vol. II, p. 29: *Nulla in archivo huius nostrae ecclesiae vel in Romanae urbis bibliothecis esse cognovi* („N-am aflat c-ar fi vreuna în *archivum*-ul bisericii noastre sau în bibliotecile oraşului Roma").

274. *Ep.*, III, 49 şi 54, vol. I, p. 206, 7, 212, 22, ar fi utilă o lucrare despre notarii bisericeşti. Cf. L. Halphen, *Etude sur l' administration de Rome au Moyen Age, Bibliothèque de l'Ecole des Hautes Etudes*, 64, 1907.

275. Manitius, *Gesch.*, vol. I, p. 98.

Capitolul II

1. Lot, *Les destinées*, p. 341 şi urm.; Roger, *Enseignement*, p. 89, p. 403; Salin, *La civilisation mérovingienne*.

2. Pentru diplomele regale, cf. Lauer şi Samaran, *Les Diplômes originaux*, şi pentru actele private, Pardessus, *Diplomata, chartae, epistolae, leges, aliaque instrumenta ad res Gallo-Francicas spectantia*, Paris, 1943-49.

3. *Form. And.*, 31, 32, 33, *MGH, Leges*, V, p. 14, 15 şi 33, 16, 27: ...*Strumenta sua quam pluremas, vindicionis, dotis... convencias, securitatis, vacuaturias, iudiciis et noticias* („...Instrumentele sale cât mai multe, acte de proprietate, dotale, acorduri, chitanţe, dispense, verdicte şi înştiinţări").

4. *Formulae, MGH, Leges*, V, p. 1-220; despre aceste formulare, cf. R. Buchner, *Die Rechtsquellen*, p. 49-55.

5. *Form. And.*, 27; *Marculfi form.*, II, 19 şi urm., în *MGH, Leges*, V, p. 13 şi 89.

6. *Form. And.*, 34, *Marculfi form.*, II, 15; *Form. Tur.*, 14, *ibid.*, p. 16, 85, 142.

7. Cf. testamentele laicilor sau ale episcopilor în Pardessus, I, p. 81, p. 136, II, p. 422, etc.... Avem copia a mai mult de douăzeci şi cinci de testamente. Despre practica testamentară în epoca merovingiană, cf. H. Auffroy, *Evolution du testament en France, des origines au XIII[e] siècle*, Paris, 1899, p. 175 şi urm.

8. *Form. Tur.*, II, *MGH, Leges*, V, p. 141.

9. *Form. Arvern.*, 3; *Marculfi form.*, II, 52, *ibid.*, p. 30 şi 106.

10. *Form. Tur.*, 41, *ibid.*, p. 157.

11. *Carta compositionalis, form. And.*, 31, *ibid.*, p. 14.

12. Grigore din Tours, *HF*, VII, 23, p. 343 (la Tours).

13. Id., *HF*, IV, 46, p. 182, 8.

14. *Marculfi form.*, II, 7, *MGH, Leges*, V, p. 79: *Scributurarum necesse est titulis alligari* („Trebuie să se ataşeze denumirea scrierilor...").

15. Grigore din Tours, *HF*, IV, 46, p. 181, 10, *in libellare, quo chartae abdi solen sunt* („un sipetul în care se țin de obicei actele") (la Clermont).

16. Pardessus, II, p. 233, şi Grigore din Tours, *HF*, IV, 12, p. 142.

17. *Form. Arvern.*, 1, *Form. Tur.*, 28; *Form. Bitur.*, 7, *MGH, Leges*, V, p. 28, 151 şi 171. Cf. Chenon, *Etude historique sur le* defensor civitatis, Paris, 1889, J. Richard, *Le defensor civitatis et la curie municipale de Bourgogne au VIII*[e] *siècle*, în *Mémoires de la société p. l'hist. du droit et des inst. des anciens pays bourguignons*, XXI, 1960, p. 141-145.

18. Cf. *supra*.

19. *Form. And.*, I, *MGH, Leges*, V, p. 4 şi 5.

20. *Form. Tur.*, 3, şi *And.*, 1, *ibid.*, p. 137 şi 4; *Actus pontificum Cenommanis*, ed. Ledru, p. 215, Le Mans, 1901.

21. *Form. Arvern.*, 2, *ibid.*, p. 29.

22. *Form. Bitur.*, 6, şi *Marculfi form.*, II, 38, *ibid.*, p. 176 şi p. 98.

23. Pirenne, *De l' état de l' instruction des laïcs*, p. 170-171, şi *Mahomet et Charlemagne*, p. 118 şi urm.

24. Grigore din Tours, *HF*, V, p. 200, 12; cf. Pirenne, *Le commerce du papyrus dans la Gaule mérovingienne, AC, I şi B*, 1928, p. 178, şi E. Sabbé, *Payrus et parchemin au Haut Moyen Age, Miscellanea van der Essen*, vol. I, Louvain, 1947. Cf. *ChLA*, vol. II, nr. 174; e cumva un fragment de scrisoare?

25. Pentru Poitiers, J. Tardif, *Les chartes mérovingiennes de Poitiers, RHD*, 1898, p. 763.

26. *Form. Bitur*, 3, *Form. Arvern*, 1 şi 2, *MGH, Leges*, V, p. 169 şi 28-29.

27. Grigore din Tours, *Vit. Patrum*, VIII, *MGH, SRM*, I, p. 695, 7, în legătură cu deschiderea testamentului episcopului Nizier în 573.

28. *Vita Caesarii* II, 39, ed. Morin, p. 341, menționează un *chartarius publicus*.

29. *Actus pontificum cenomannis*, ed. Ledru, p. 141 (an. 627) şi p. 162 (an. 643).

30. *Form And.*, I, *Form. Tur.*, 3, *Form. Senon.*, 39, *Marculfi form.*, II, 38, *MGH, Leges*, V, p. 136, 202 şi 98.

31. Pentru Orléans, cf. testamentul lui Leodebodus (667) publicat în M. Prou şi A. Vidier, *Recueil des Chartes de l' abbaye de Siant-Benoît-sur-Loire*, 1900, vol. 1, p. 1-19.

32. Cronica de la Saint-Wandrille, cap. VIII, menționează o seamă de acte păstrate în *scrinia civitatum Rothomagenses Parisiacae et Baiocassae*, dar nimic nu indică faptul că au existat la Rouen şi la Bayeux birouri de înregistrare. Cf. Vercauteren, *Les Civitates de la Belgique seconde*, p. 409-410.

33. Cf. *CIL*, vol. XIII, şi mai ales Le Blant, *Inscriptions chrétiennes*. Numărăm circa douăzeci şi şapte de inscripții datate în a doua jumătate a secolului al V-lea, cincizeci şi una în prima jumătate a secolului al VI-lea, douăzeci până în 700, douăzeci în secolul al VIII-lea.

34. Cf. *infra*, n. 93.

35. Cf. de exemplu Le Blant, *IC, NR*, 30 şi 61. Despre inscripțiile din Aquitania, cf. L. Maurin, *Le cimetière mérovingien de Neuvicq-Montguyon (Charente-Maritime)*, în *Gallia*, 1971, 159-189, în aşteptarea publicării unui *Nouveau Le Blant* întreprinsă de H. Marrou şi colaboratorii săi.

36. *Form. Tur.*, 2 şi 20, în *MGH, Leges*, V, p. 136 şi 146.

37. Cf. *supra*.

38. Cf. Latouche, *Les origines de l' économie occidentale*, Paris, 1956, p. 114 şi urm., care combate ideile lui Pirenne în *Mahomet et Charlemagne*, *passim*.

39. Pirenne, *Mahomet et Charlemagne*, p. 65 şi 84.

40. Lot, *La fin du monde antique*, p. 425. J. Hubert, *Evolution de la topographie et de l'aspect des villes de Gaule du V^e au X^e siècle*, în *Settimane*, VI, p. 529 şi urm.

41. R. Rey, *La tradition gallo-romaine dans la civilisation méridionale jusqu'à l'invasion sarrasine, Pallas*, II, 1954, 155-175.

42. Vercauteren, *Les* Civitates, p. 384.

43. Vercauteren, *La vie urbaine entre Meuse et Loire du VI^e au IX^e siècle*, în *Settimane*, VI, p. 446-471. E un oarecare paradox să vorbim, ca J. Dhondt, de *Essor urbain entre Meuse et mer du Nord à l'époque mérovingienne*, în *Studi in onore di A. Sapori*, vol. II, p. 53-78, Milano, 1957.

44. Cf. Strohcker, *Der senatorische Adel*, p. 234, harta III. F. Irsigler, *Untersuchungen aur Geschichte des frühfrankischen Adels*, Bonn, 1969.

45. Cf. Ewig, *Volkstum und Volksbewusstsein im Frankenreich des 7 Jahrhunderts, Settimane*, V, vol. II, p. 609 şi urm.

46. Titlul *Historia Francorum* nu era cel dat de Grigore din Tours. Cf. Watterbach-Levison, I, p. 101. La rândul său, Beda îşi numeşte lucrarea *Historia Ecclesiastica Gentis Anglorum.*

47. Grigore din Tours, *Mirac. Iuliani 16, MGH, SRM*, I, p. 571. Cf. Brunner, *Deutsche Rechsgeschichte*, II, p. 1. Grigore este pe deplin conştient de distincţia dintre popoare. Prin *barbarus*, el îl desemnează pe german şi nu, cum voia Kurth, pe războinic în general: Kurth, *Etudes Franques*, II, p. 67 la 137, şi obiecţiile lui Levillain în *BECh*, 1919, p. 248-264. Să notăm că Grigore foloseşte foarte rar termeni germanici (cf. Bonnet, *Le Latin*, p. 226).

47 *bis*. F. Petri, *Germanische Vorkserbe in Wallonien und Nordfrankreich*, Bonn, 1937.

48. Lot, *Les destinées*, p. 201 şi urm.

49. Cf. *supra.*

50. Despre semnificaţia acestor titluri, cf. P. E. Martin, *Etudes critiques sur la Suisse à l'époque mérovingienne*, Paris, 1910; R. Buchner, *Die Provence*, p. 91-108.

51. Cf. epitaful lionez din 601, *CIL*, XII, 2391, şi cel din 628, *CIL*, XIII, 2097.

52. Monedele de la Chalon şi de la Autun sunt încă de factură destul de bună; cf. P. Le Gentilhomme, *Mélanges de numismatique mérovingienne*, Paris, 1940, p. 103 şi 106. Monedele de la Autun sunt galo-romane.

53. R. Buchner, *Die Provence*, p. 32 şi urm.

54. E. Duprat, *La Provence dans le Haut Moyen Age*, I, *Le couloir austrasien du VI^e siècle*, în *Mémoires de l'Institut historique de Provence*, vol. 20 (1943-1944), p. 36-45. R. Busquet şi R. Pernoud, *Histoire du Commerce de Marseille*, Paris, 1949, vol. I, p. 115 şi urm.

55. Grigore din Tours, *HF*, III, 33, p. 129: *Erat autem uterque sapiens et retoricis inbutus litteris* („Erau însă amândoi înţelepţi şi iniţiaţi în literatură").

56. Cf. *supra*.

57. Strohcker, *Der senatorische Adel, Prosop.*, 283, şi Buchner, *Die Provence*, p. 91.

58. Grigore din Tours, *HF*, III, 36, p. 131-132. După Stein, *Histoire du Bas-Empire*, vol. II, *excursus* N, p. 816, Parthenius ar fi murit cu puţin după Theodebert, sau între 546-547. Pe de altă parte, titlul *magister officiorum* pe care i-l dă Arator în scrisoarea sa corespundea titlului *maior domus* (Waitz, *Der Verfass. Gesch.*, II, 2, p. 192, 2).

59. *Epist. austras.*, în *MGH, Epist.*, III, p. 130, 23-24; cf. *infra*.

60. Le Blant, *IC*, II, nr. 413: *Quisque mundanis titulis peractis/Quaestor et regum habi* lis benignus.../Temporum mensor numeros modosve. Calculo cernens strenuusque doctor* („Trecut prin toate titlurile lumeşti/Chestor şi bun * al regilor.../Socotitor al numerelor sau al măsurilor. Distingând prin calcul şi vajnic profesor"). Acest Hesychius

ou episcop în 549 după moartea lui Pantagathus, el însuşi episcop de Vienna pe la 538. A putut, aşadar, să fie *quaestor* sub ocupaţia francă.

61. Procopius, *Războiul gotic*, III, 33, ed. Haury, p. 414. Despre Theodebert şi ambiţiile sale italice, cf. Stein, *Histoire du Bas-Empire*, II, p. 525.

62. Grigore din Tours, *HF*, IV, 9, p. 140. Despre Theodebald, cf. Stein, *op. cit.*, p. 525 şi urm.

63. Grigore din Tours, *op. cit.*, IV, 24, p. 156.

64. Stroheker, *Der senatorische Adel. Prosop.*, n. 38. Cf. *infra*, n. 459.

65. Psudo-Fredagarius, *Chron.*, IV, 28, p. 132: *Maiordomus genere romanus, litterum eruditus* („Majordom de neam roman, învăţat într-ale literaturii").

66. Buchner, *Die Provence*, p. 77.

67. Fortunatus, *Carm.*, VI, X, v. 56, *MGH, AA*, IV-1, p. 151: *Legi etiam missos alieno nomine versus/Quo quasi per speculum reddit imago virum* („Am citit şi versurile trimise cu nume străin/În care, ca într-o oglindă, se ilustrează chipul bărbatului").

68. *Laeta sedens filomella fronde* („Veselă stând privighetoarea în frunziş"), în Keil, *Grammatici latini*, vol. V, 579, I, 13.

69. Putem judeca după cele două scrisori cuprinse în *Epist. austras.*, *MGH, Epist.*, III, p. 127 şi 131, despre care vom vorbi *infra.* Dynamius a purtat corespondenţă cu papa Grigore cel Mare. Cf. Stroheker, *Der senatorische Adel, Prosop.*, n. 108.

70. *Anth. lat*, ed. Riese, I, 1, n. 390. Gramaticul Iulian din Toledo citează un vers, iar preţiozitatea, ca şi vocabularul folosit, indică faptul că Eucheria este contemporană cu Fortunatus. Cf. ce spune M. Manitius, *MJOG*, 18, 1897, 229. E. Dutoit, *Le thème de l' adynaton dans la poésie antique*, Freiburg, 1936, nu citează poezia Eucheriei.

71. *Anth. lat.*, ed. Riese, I, 2, n. 786 a, *De Lerine insula laus Dinamii.* Cf. Manitius, *MJOG*, 18, 1897, p. 230 şi urm. Epitaful lui Dynamius se găseşte în *MGH, AA*, VI, 2, p. 194.

72. Fortunatus, *Carm.*, VI, 10, v. 68, *MGH, AA*, IV, 1, p. 152.

73. Grigore din Tours, *HF*, IV, 46, p. 181: *Filices senatoris servus fuit, qui ad obsequium domini depotatus ad studia litterarum cum eo positus, bene institutus emicuit. Nam de operibus Virgilii, legis Theodosianae libris artemque calculi adplene eruditus est* („A existat un sclav al senatorului Felix, care, încredinţat spre ascultare Domnului, pus împreună cu acesta să studieze literatura, a strălucit de cât de bună învăţătură primise. Căci a fost perfect instruit în opera lui Vergiliu, în legile lui Theodosius şi în arta calculului").

74. Fortunatus, *Carm.*, VII, 7, p. 159.

75. *Ibid*, VII, 12, 111, p. 168: *Scribe vacans animo refer alta poemata versu* („Scrie, făcându-ţi timp pentru suflet, redă în vers înalte poeme"). Despre Iovinus şi legăturile lui provensale, cf. Stroheker, *Der senatorische Adel, Prosop.*, n. 205.

76. Fortunatus, *Carm.*, VII, 5, p. 158. Acest personaj se căsătorise cu o romană, Palatina, fiica lui Gallus Magnus; numele său nu indică neapărat o naţionalitate germanică.

77. Arator, *Ep. ad Parthenium*, v. 93, *CSEL*, LXXII, p. 153. După *Acta Firmini*, *AS*, oc., V, 646, el l-a învăţat gramatica pe tânărul Ferréol.

78. Grigore din Tours, *HF*, VI, 7, p. 276: *Plenus sapientia et intellectu qui libros aliquos epistolarum quasi Sidonium secutus composuit* („Plin de înţelepciune şi de inteligenţă, care a compus nişte cărţi de scrisori ca ale lui Sidonius"). Această culegere s-a pierdut. Despre regula lui Ferreol, cf. *supra.*

79. Ionas, *Vita Attalae, MGH, SRM*, IV, I, p. 144: *Dum patri nobili liberalibus studiis imbutus est* („Câtă vreme a fost iniţiat de un tată nobil în studiile liberale"). El se trăgea dintr-o familie burgundă romanizată.

80. Grigore din Tours, *Vitae Patrum*, VII, p. 687: *Bene litteris institutus* („Bine instruit în literatură").

81. După cronicarul Adon din Vienna, *Chronicon, PL*, CXXIII, c. 111 d. Despre Desiderius, cf. W. J. Mc Auliffe, *St. Desiderius of Vienna*, Washington, 1942. Nu am putut consulta această teză netipărită.

82. Cf. *supra*.

83. Sisebut, *Vita Desiderii, MGH. SRM*, III, 630; Sisebut a putut avea informaţii despre Desiderius când Brunchaut a trimis-o în Spania pe ex-logodnica lui Thierry II (Fredegarius, *Chron.*, IV, 30, p. 132), ceea ce ar explica ura sa pentru Brunchaut. Cf. Fontaine, *Isidore de Séville*, p. 841.

84. Id.: *Qui cum annos quos fas est doceri contigisset legitimos traditur ad studia litterarum nec multa morula concrescente sensus sui vigore iam doctos transcendens plenissime grammatica edocatus* („Acesta, după ce a atins anii la care se cuvine să înveţi, a trecut la studiul literaturii şi, fără să treacă prea mult timp, întrecându-i deja prin forţa minţii pe cei ce cunoşteau perfect gramatica").

85. *Vita Caesarii*, ed. Morin, II, p. 297: *Ut si casu scholasticorum aures atque iudicia nos simplices contigerit relatores attingere, non arguant quod stilus noster videtur pompa verborum et cautela artis grammatica destitutus*... („Astfel încât, dacă se va fi întâmplat ca, accidental, noi, simpli povestitori, să ajungem la urechile sau la judecata *scolasticilor*, să nu ne acuze că stilul nostru pare lipsit de emfază vebală şi de sprijinul artei gramaticii...").

86. Grigore din Tours, *HF*, VI, 9, p. 279: *Nec permittet simplicitatem illius inter senatores sophisticos ac iudices philosophicos fatigari* („Ca nu cumva să dea ocazia ca simplitatea lui să fie batjocorită între senatori literaţi şi judecători filosofi").

87. *Vita Caprasii, AS*, iunie, I, 78: *Videmus quamplurimos homines gentilium libros studiose perlegere, fabulas poetarum comoedias et carmina perscrutare* („Vedem cât de mulţi oameni citesc cu sârg cărţile păgânilor, şi se apleacă atenţi asupra comediilor şi versurilor poeţilor").

88. B. N. Ms. lat. 6012, fol. 80. Această inscripţie publicată în Le Blant, *IC*, p. 512, este poate din secolul al VII-lea. Ea ar merita un studiu.

89. În *MGH, AA*, VI, 2, p. 192. Editorul notează că poetul a imitat epitaful mimului Vitalis (*Anth. lat.*, ed. Riese, n. 487 *a*, p. 38).

90. *CIL*, XII, 5862: *Eu nimium celere rapuit mors impia cursu* („Vai! mult prea iute l-a răpit moartea din goana vieţii"). Epitaf găsit la Andance, Le Blant, *IC*, NR, 130.

91. *CIL*, XII, 2094, v. 5: *Phaebus nempe nitens merito producitur orto* („fireşte Febus strălucindul se-nalţă-n răsăritu-i aşteptat").

92. P. Riché, *Note d'hagiographie mérovingienne. La Vita S. Rusticulae, AB*, LXXII, 4, p. 369. Krusch găsea acest text prea bine scis pentru a fi merovingian şi, din acest motiv, îl data în secolul al IX-lea.

93. P. Wuillemier, A. Audin şi A. Leroi-Gourhan, *L'Eglise et la nécropole Saint-Laurent dans le quartier lyonnais de Choulans*, Lyon, 1949, *Institut des Etudes Rhodaniennes de l'Université de Lyon, Mémoires et Documents*, IV, 1949. Cf. şi inscripţiile de la Briord (Ain), studiate de N. Duval în *BSAF*, 1964, p. 77-84.

94. Despre Aquitania merovingiană nu există nici o lucrare de ansamblu de la Perroud, *Les origines du premier duché d'Aquitaine*, Paris, 1883. M. Broens, *Le peuplement germanique de la Gaule entre la Méditerranée et l'Océan, Annales du midi*, vol. 68, 1956, p. 17-37, a crezut că demonstrează, datorită toponimici, existenţa unei puternice populări france (de la 5 la 10 % din populaţia din valea Garonnei), dar recunoaşte el însuşi că fuziunea dintre franci şi romani a fost foarte rapidă.

95. A. Dauzat, *Noms des domaines gallo-romains en Auvergne et en Velay*, în *Zeitsch. f. Ortsnamendorschlung*, 1939, vol. VIII, p. 206-237 şi 1939, vol. IX, p. 10-

45 și 108-172, și Delort, *Dix années de fouilles en Auvergne*, Lyon, 1901. Cf. și Kurth, *Les Nationalités en Auvergne au VI^e siècle*, în *Etudes franques*, I, p. 226.

96. Ele provin din Clermont, Coudes, Artonne, Cusset, Volvic; cf. Le Blant, *Inscriptions*, n. 556 e la 571, și *NR*, 232-238. Cf. și P. F. Fournier, *Fragment d'épitaphe du Haut Moyen Age découvert à Clermont. Bulletin historique scientifique de l'Auvergne*, 1940, vol. LX, p. 172.

97. Grigore din Tours, *HF*, VIII, 43, p. 409: *Nicetius arvernus rector Massilliensis provinciae*... (Arvernul Nicetius, guvernatorul provinciei Marsilia...") (587), și *Vita Boniti*, 3, *MGH, SRM*, VI, 120, 23.

98. Cf. *supra*. Stațiunea Néris poate încă mai funcționa.

99. Kurth, *Les comtes d'Auvergne* și *Les comtes de Tours*, în *Etudes franques*, I, p. 185 și 226.

100. Cf. descrierile villelor lui Leontius în Fortunatus, *Carm.*, *MGH, AA*, IV, 1, p. 1, 18 la 20.

101. Despre acest personaj, cf. Strohcker, *Der senatorische Adel. Prosop.*, n. 29.

102. Fortunatus, *Carm.*, VI, 17, p. 90: *Hic puer Arcadius veniens de prole senatus. Eloquio torrens, specie radiente venustus/Vincens artifices et puer arte rudis* („Acest copil, Arcadius, vlăstar senatorial. Aprins la vorbă, fermecător cu chipu-i luminos/Învingându-i pe maeștrii chiar așa, copil neexperimentat într-ale artei"). Acest epitaf face evident parte din specia elogiilor copiilor minune. Mme de Maillé, *Recherches*..., p. 82, presupune că Arcadius este fiul lui Leontius II de Bordeaux.

103. Grigore din Tours, *HF*, VI, 39, p. 310: *Vir valde nobilis et de primis senatoribus Galliarum, in litteris bene eruditus rethoricis in metricis vero artibus nulli secondus* („Bărbat foarte nobil și dintre cei dintâi senatori ai Galiilor, foarte învățat într-ale literaturii, dar în arta retorică și în cea metrică neîntrecut de nimeni"); Ozanam, *La civilisation*, p. 491, crede că găsește într-o scrisoare a lui Sulpicius către Desiderius urmele unor hexametri. Strohcker îl menționează pe Sulpicius, *Der Senatorische Adel*, p. 130, însă îl omite în prosopografia sa.

104. Fortunatus, *Carm*, III, 8, v. 11-13, p. 58; Cf. Strohcker, *Prosop.*, n. 148.

105. Fortunatus, *Carm.*, III, 4, 10, p. 52.

106. Grigore din Tours, *Glor. Confess.*, 39, p. 772, 10-11: *Nihil aliud litterarum praeter notas agnovi, in quorum nunc studio constrictus adfligo* („Nu am învățat nimic altceva decât alfabetul, în a cărui învățare prins acum mă chinui"). Avea la acea vreme opt ani. Cf. *Vitae Patrum*, VIII, 2, p. 692, 20: *Cum primum litterarum elementa coepissem agnoscere et essem quasi octavi anni aevo*... („Îndată ce începusem să cunosc literele și eram în vârstă cam de opt ani...").

107. *Vitae Patrum*, II, p. 669, 1: *Qui me post Davitici carminis cannas ad illa evangelicae praedicationis dicta...perduxit* („Acesta, după cântările psalmilor lui David, m-a dus la acele rostiri ale predicii evanghelice").

108. *Non enim me artis grammaticae studium imbuit neque auctorum saecularium polita lectio erudivit sed tantum...Aviti...studium ad ecclesiastica sollicitavit scripta* („Căci nu m-a inițiat studiul artei gramaticii și nu m-a instruit cizelata lectură a autorilor seculari, ci doar...învățătura...lui Avitus m-a atras către scrierile bi-sericești"). Cf. și *Miracul. Martini*, IV, p. 586 și *Glor. Confes.*, pref., p. 747: *Quia sum sine litteris rethoricis et arte grammatica*... („Pentru că sunt lipsit de scrierile retorice și de arta gramaticii...").

109. Cf. *infra*.

110. *Epist. aust.*, în *MGH, Epist.*, III, p. Ð. Cf. în special începutul scrisorii; cf. și scrisorile lui Paulus din Verdun, *ibid.*, p. 208-209, și Felix din Limoges, p. 214.

111. *Vita Desiderii, MGH, SRM*, IV, 564: *Litterarum studia adplenum eruditus* („Pe deplin învățat în științele literare").

112. *Ibid.*, p. 569-570. Numele germanic Herchenfreda al acestei femei nu trebuie neapărat să ne facă să credem că avea o origine barbară. Să semnalăm o altă femeie care avea aceeaşi educaţie literară, Sfânta Eustadiola, abatisă de Berry († aprox. 680). Cf. *AS*, iunie. II, p. 131: *Litteris sacris instituta exercitio disciplinarum* („Instruită în literatura sacră prin practicarea ştiinţelor").

113. *Vita Boniti, MGH, SRM*, VI, p. 119: *Grammaticorum imbutus initiis nec non Theodosii edoctus decretis ... a sophistis probus atque praelatus est* („Iniţiat în învăţăturile gramaticilor, şi totodată instruit în legile theodosiene... a fost socotit bun şi preferat de cărturari"). *Sophistae* nu înseamnă, cum voia Pirenne, *De l'état de l'instruction*, profesori, ci doar cărturari, oameni cultivaţi. Cf. referinţele din articolul meu *L'instruction des laïcs*, în *Settimane*, V, p. 881.

114. *Ibid.*, p. 121: *Vir exterioribus studiis eruditus* („Un bărbat instruit în ştiinţele exterioare"); hagiograful reia poate expresia lui Grigore cel Mare, cf. *supra*.

115. Coville, *Les Syagrii*, în *Recherches sur l'histoire de Lyon*, p. 18 şi 19.

116. S-ar fi născut la Autun, unde se cunosc membri ai familiei *Syagrii*-lor; cf. Stroheker, *Der senatorische Adel, Porosop.*, n. 375. În plus, el are un nume frecvent în această familie.

117. Grigore din Tours, *HF*, X, 21, p. 536.

118. Cum se explică această familiaritate? Monod, *Etudes critiques sur les sources de l'histoire mérovingienne*, Paris, 1872, presupune că lucrarea lui Martianus Capella se găseşte în biblioteca episcopală. Dar Grigore spune şi *Prudentius noster* vorbind de poetul creştin (*Glor. Martin.*, 40, p. 514), şi *Sollius noster* despre Sidonius (*Virt. Jul.*, 2, p. 585-20, şi *HF*, IV, 12, p. 142, 26), şi *Martinus noster* pentru a-l desemna pe Sfântul Martin. Grigore îl socoate fără îndoială pe Martianus printre autorii creştini.

119. Cf. Kurth, *Saint Grégoire de Tours et les études classiques au VI^e^ siècle*, în *Etudes Franques*, vol. I, p. 129 şi urm.

120. Grigore din Tours, *HF*, X, 31, p. 516: *In grammaticis (Martianus) docuit legere, in dialecticis altercationum propositiones advertere, in rhetoricis genera metrorum agnoscere* („Din lucrările de gramatică Martianus a învăţat să citească, din cele de dialectică să respingă argumentele unei dispute, din cele de retorică să cunoască felurile metrelor").

121. Id., *In geometricis terrarum linearumque mensuras colligere, in astrologis cursus siderum contemplare, in arithmeticis numerorum partes colligere, in armoniis sonorum modulationes suavium accentuum carminibus concrepare* („Din cele de geometrie să ia măsura terenurilor şi a liniilor drepte, din cele de astrologie să cerceteze cursul astrelor, din cele de aritmetică să socoată diviziunile numerelor, din cele de armonie să facă să răsune în poeme modulaţiile suavelor sunete accentuate").

122. În legătură cu cultura lui Grigore cel Mare, *HF*, X, 1, p. 478, 8.

123. Id., *Pref.*, p. 1, 7: *Quisquam peritus dialectica in arte grammaticus*... („Un gramatic priceput în arta dialecticii...).

124. Stephanus, *Vita Amatoris, AS*, I, mai, p. 52: *Omnium artium doctrinam et disciplinarum subtilitatem est consecutum* („A urmat învăţătura tuturor artelor şi subtilitatea disciplinelor").

125. Id.: *Ut poeticarum adinventionum schemata, oratorum enthymemata iurisperitorum nodos atque aenigmata, philosophorum quoque syllogisticas questiones facili disputatione penitus enarraret* („Ca să expună amănunţit, într-o dezbatere uşoară, figurile născocirilor poetice, enthymemele oratorilor, nodurile şi enigmele juriştilor, chiar şi problemele silogistice ale filosofilor").

126. Fortunatus, *Vita Martini*, I, 20-30, p. 296, şi *Carm.*, *pref.*, p. 1.

127. *Eruditio grammaticae* „învăţătura gramaticii" (*Acta Firmini, AS*, oct., V, 646), *cautela artis grammaticae* „sprijinul ştiinţei gramaticii" (*Vita Caesarii*, ed. Morin, II, p. 297), *gramaticorum initia* „începuturile gramaticii" (*Vita Boniti, MGH, SRM*, VI,

p. 119), *artis grammaticae studium* „studiul științei gramaticii", *ars grammatica* „știința gramaticii" (Grigore din Tours, *passim*).

128. Cf. Lot, *A quelle époque a-t-on cessé de parler latin?*, *ALMA*, VI, 1931, p. 97-159, și *La fin du monde antique*, p. 435 și urm. Roger, *Enseignement*, p. 100. În articolul citat, Lot respingea ideile exprimate de H. Muller, *When did Latin cease to be a spoken language in France*, în *Romanic Review*, XII, 1921, p. 318 și urm.. E. Löfstedt, *Late Latin*, Oslo, 1959, p. 14, recunoaște dificultatea fixării unei date, dar socoate, alături de Muller, că latina a devenit o limbă moartă către secolul al VIII-lea. Despre evoluția limbii latine în această epocă, cf. Masai-Corbett, ed. *Regula Magistri*, p. 77 și urm.; și D. Norberg, *Beiträge zur spätlateinischen Syntax*, Uppsala, 1944, și *Syntaktische Forschungen*... M. Corti, *Studi sulla latinità merovingica in testi agiografici minori*, Messina, 1939.

129. Grigore din Tours, *Glor. Confes.*, *pref.*, p. 748. Cf. n. 138.

130. Cf. H. F. Muller, *L'époque mérovingienne. Essai de synthèse de philologie et d'histoire*, New-York, 1945. Toate ideile acestui filolog care și-a făcut școala în Statele Unite nu au fost acceptate. Cf. C. Morhmann, *Transformations linguistiques et évolution sociale et spirituelle*, *VC*, I, 1947, p. 186-190. Se va găsi un rezumat al controversei în M. Pei, *The language of the eight-century texts in northern France: a study of the original documents in the collection of Tardif and othe sources*, New-York City, 1932, p. 2 și urm. și 353. Pentru el, ca și pentru profesorul său Muller, latina merovingiană este o limbă vie care își urmează propriile legi.

131. Bonnet, *Le latin de Grégoire de Tours*, p. 25 și urm. R. F. Fournier, *La persistance du gaulois au VI[e] siècle d'après Grégoire de Tours*, în *Recueil de Travaux offert à M. Clovis Brunel*, Paris, 1955, p. 448-453. Expresia *lingua rustica* poate desemna limba vulgară, dar, când un scriitor vorbește de *sermo vulgaris*, cf. *MGH*, *Epist.*, III, p. 458, 5: *Quia vulgari sermone ita dicitur qui cum pluribus consiliatus, solus non peccat* („Deoarece în limba populară așa se zice: «Cel ce se sfătuiește cu mai mulți nu greșește singur», vrea să vorbească despre un proverb popular").

132. J. Pirson, *La langue des inscriptions latines de Gaule*, Bruxelles, 1901, Bibliothèque de la Faculté de philosophie de l'Université de Liège, XI.

133. În articolul citat *supra*, n. 128.

134. Grigore din Tours, *HF*, IV, 24, p. 156. Despre acest pasaj, cf. P. Tombeur, *Audire, dans le thème hagiographique de la conversion*, în *Latomus*, XXVI, 1, 1965, p. 164-165.

135. Grigore din Tours, *HF*, IX, 6, p. 418, 17: *Erat enim ei et sermo rusticus et ipsius linguae latitudo turpis atque obscoena* („Avea și o limbă vulgară și o tărăgănare a acestei limbi urâtă și necuviincioasă"). Cf. Cicero, *De Orat.*, II, 91: *Latitudo verborum* = accent tărăgănat.

136. Id., *Mir. Martin.*, II, 1, p. 609, 24: *Sed cum presbiter ille nescio quid rustice festiva verba depromeret, multi eum de nostris inridere coeperunt, dicentes: «Melius fuisset tacere quam sic inculte loqui»* („Dar când preotul a rostit nu știu ce vorbe frumoase într-un mod rustic, mulți dintre noi au început să râdă de el, spunând: «Ar fi fost mai bine să tacă decât să vorbească atît de neîngrijit»"). Clericii din Tours reacționează precum cărturarii din Africa, cărturari care, după Augustin (*De Catechizandis rudibus*, IX, 13), își bat joc de preoții care fac barbarisme. H. Beumann, *Gregor von Tours und der Sermo rusticus*, în *Fest. M. Braubach*, Münster, 1964, p. 69-98.

137. Grigore din Tours, *HF*, I, 1, p. 3: *Si aut in litteris aut in sillabis grammaticarum artem excessero*... („Dacă voi fi depășit știința gramaticii în ceea ce privește fie literele, fie silabele...").

138. *Glor. Confes.*, *pref.*, p. 748, 1-5: *Qui nullum argumentum utile in litteris habes qui nomina discernere nescis; saepius pro masculinis femina, pro femineis neutra et pro neutra masculina conmutas; qui ipsas quoque praepositiones quas nobilium dicta-*

torum observari sanxit auctoritas loco debito plerumque non locas („Cum prin litere nu ai nici un indiciu util, cum nu ști să deosebești numele; destul de des pui feminine în loc de masculine, neutre în loc de feminine și masculine în loc de neutre; cum de multe ori nu pui la locul cuvenit nici chiar prepozițiile pe care autoritatea nobililor dictatori cere să le respecți"). Grigore încă este conștient de ce trebuie să facă, și asta e mare lucru. Așa cum spune Curtius, după Traube (*Littérature européenne*, p. 185), acesta este un artificiu retoric.

139. Pentru secolul al VII-lea, nu avem decât *Bernesis* 380 (Cledonius), *Viennensis* 16 (Eutychius); cf. Keil, VII și V. Pentru secolul al VIII-lea, vreo cincisprezece manuscrise conțin fragmente ale gramaticilor.

140. Grigore din Tours, *Vitae Patrum, pref.*, p. 662.

141. Cf. Roger, *Enseignement*, p. 110-111.

142. H. Zimmer, *Der Gascogner Virgilius Maro Grammaticus in Irland, Sitzungsberichte der Preussis. Akad. der Wissens.*, 1910, p. 1031. P. Grosjean, *Quelques exégètes irlandais* în *SE*, VII, 1955, p. 82, și M. Esposito, *Hermanthena*, vol. L, 1937, p. 151-153. E posibil ca Virgiliu să aibă legături cu mediile israelite, Tardi, *Les Epitomae de Virgile de Toulouse*, p. 22-23, a crezut fără îndoială și pe bună dreptate, că gramaticul a putut fi influențat de doctrinele Kabbalei. Ar fi oare Virgiliu un evreu convertit?

143. Grigore din Tours, *HF*, IV, 9, p. 143: fabula șarpelui din sticlă; Pseudo-Fredegarius, *Chron.*, IV, 38, p. 139: lupul și copiii lui, și II, 57, p. 81: leul și cerbul.

144. Fortunatus, *Carm.*, II, 2, 8 și II, 9, 58, p. 28 și 39 = *Distica Catonis*, 8 7, 7 și 1, 27, 2.

145. Despre clasicii folosiți de Grigore din Tours, cf. Kurth, *Grégoire de Tours et ses études classiques*, p. 21 și urm. Manuscrise din secolul al VI-lea păstrează încă textele clasice. Cf. *Augustun.* 24 și *Parisin. nv.acq. lat.* 1629, care conțineau Pliniu, *Istoria naturală*, acoperită în secolul al VI-lea cu *Institutiones* a lui Cassian. Prefața lui Sallustiu pe care o citează Grigore pare să fie un text des folosit. Cf. Fulgentius Mitograful, *Contin.*, ed. Helm, p. 89, și Ennodius din Pavia, *Ep.*, VI, 3, *MGH, AA*, VII, p. 215.

146. Cf. *infra*.

147. Cf. tabelul citatelor date de Fortunatus în *MGH, AA*, IV, 2, p. 132 și urm.

148. Kurth, *Art. cit.*, p. 15-20, a schițat o listă a citatelor vergiliene din Grigore.

149. Biblioteca de la Autun avea unul din secolul al VII-lea, însă s-a pierdut, cf. *Catalogue des Bibliothèques départementales*, Paris, 1849, I, p. 4, n. 1.

150. O dovedesc manuscrisele din secolul al VI-lea și al VII-lea. Cf. *CAL*, n. 498 și 627 și 297a.

151. După Manitius, *Zur Franlengeschichte Gregors von Tours*, în *NA*, XXI, 1896, p. 553, ar fi vorba de Servius.

152. E de ajuns să comparăm citatele din Grigore cu citatele patristice evidențiate de H. Hagendahl, *Latin Fathers and the Classics*, Göteborg, 1958, p. 413-415. Varietatea citatelor merovingiene dovedește că nu existau antologii ale lui Vergiliu de un singur tip.

153. Cf. *infra*.

154. *Vita Genovefae* (13) = *En.*, I, 118; (39) = *En.*, III, 308; (6) = *En.*, IV, 6. *Vita Dalmatii* (10) *En.*, I, 93; (7) = *En.*, II, 794; (14) = VIII, 622. *Vita Boniti* (24) = *En.*, VIII, 672. Paulus din Verdun, *MGH, Epist.*, III, p. 209 = *En.*, VI, 625.

155. H. Hagendahl, *op. cit.*, a evidențiat mai mult de douăzeci de citate din cartea I, trei din cartea a IX-a, cinci din cartea a XII-a.

156. Cf. Collart, *Les papyrus littéraires latins, Rph*, 1941, p. 121.

157. Grigore citează de șapte ori celebra expresie *auri sacra fames* (*En.*, III, 56).

158. Astfel: *Et crebris micat ignibus aether* „Și văzduhul sclipește de fulgere dese" (*En.*, I, 90) devine la un cleric din Auxerre *crebris micantibus ignis ex aethere* „fulgere

dese sclipind din văzduh" (*AS*, iul., VII, p. 206); *Par levibus ventis volucrique simillima somno* „Asemeni adierilor ușoare și aidoma somnului înaripat" (*En.*, II, 794) se transformă în *Vita Dalmatii* în *levibus ventis similisque somno volucri* „asemeni adierilor ușoare și somnului înaripat".

159. *Ut quidam poeta ait* („Cum spune un poet") zice Paulus din Verdun (*Epist. aust.*, în *MGH, Epist.*, III, p. 209, 33). Cf. Columban *ut ait quidam* („cum spune cineva") în același volum, p. 181, 12. Grigore din Tours nu citează decât de patru ori numele lui Vergiliu.

160. M. Bonnet, *Le latin de Grégoire de Tours*, Paris, 1890.

161. M. Bonnet, *Le latin de Grégoire de Tours*, 1890.

162. Ele sunt publeate în *MGH, Epist.*, III, p. 127 la 133.

163. În același volum, p. 193-214. Trebuie să adăugăm și cele trei scrisori ale mamei lui Desiderius inserate în *Vita Desiderii, MGH, SRM*, IV, p. 569-570. Lot nu a ținut cont de aceste scrisori care tocmai au fost obiectul unei reeditări savante: D. Norberg, *Epistulae S. Desiderii Cadurcensis*, Studia Latina Stockholmiensia, VI, Stokholm, 1961.

164. Acestea sunt evidențiate de editorul Arndt, *ibid.*, p. 191-192: de exemplu, *a* cu acuzativul; *ad* cu ablativul; *per* cu ablativul; *cum* cu acuzativul. Să nu uităm că aceste greșeli erau făcute deja în epoca romană. Pseudo-Ciprian scrie *cum virginium suum* „cu soțul său" (*De Montibus*, 8).

165. *Epist.*, în *MGH, Epist.*, III, p. 447, 17-18: *Et quidam quidem prosaico oblectantur stilo, quidam autem numeris se rithmisve ac cantibus versuum delectari fatentur* („Și de fapt unii sunt încântați de stilul prozaic, alții însă mărturisesc că sunt fermecați de numerele sau de ritmurile și de melodiile versurilor").

166. Grigore din Tours, *HF*, X, 31, p. 536, 15: *Si tibi in his quidam placuerit, salvo opere nostro, te scribere versu non abnuo* („Dacă ție îți va fi plăcut ceva în aceste scrieri, neatinsă fiind lucrarea noastră, nu neg că pentru tine scriu în versuri").

167. Fortunatus, *Carm.*, cartea IV în întregime, p. 79 și urm. Unele epitafuri sunt scrise în numele unor prieteni; cf. 9 pentru Theodosius, 23 pentru Ioan.

168. Cf. *supra*.

169. Lot, *A quelle époque?* p. 137. Roger, *Enseignement*, p. 100.

170. Cf. *supra*.

171. Fortunatus, *Carm.*, V, 5, p. 107-108 (îi cere un poem despre Avitus din Clermont), și IX, 6, 9, p. 211 (*hoc mandas etiam quo sapphica metra remittam*, „îmi ceri chiar să-ți trimit metre safice"). Grigore este capabil să judece versurile regelui Chilperic, cf. *HF*, V, 44, p. 254, 2. Cf. *infra*.

172. Id., *Carm.*, IX, 7, 33 și urm., p. 213. Meyer crede că este vorba despre *De Metris* a lui Terentianus, *Der Gelegenheitsdichter Venantius Fortunatus (Abhandl. der Kgl. Gesells. d. Wissensch. zu Göttingen Philol. Histor. Klasse*, Bd IV, 5, Berlin, 1901, p. 127.

173. Despre versificația lui Fortunatus, cf. Manitius, I, p. 175, și D. Tardi, *Fortunat*, Paris, 1928, p. 266-269, care nu face decât să reia concluziile lui H. Elss, *Unters. über d. Stil u. d. Sprache des V. Fortunatus*, Heidelberg, 1907.

174. Despre această evoluție, cf. M. Nicolau, *Les deux sources de la versification accentuelle, ALMA*, 1934, vol. 24, 1, p. 54-87 și urm.; mai ales Dag Norberg, *Introduction à l'étude de la versification*, p. 87 și urm.

175. Curtius, *Littérature européenne*, p. 182. Grigore din Tours spune el însuși că retorica îți facilitează învățarea poeziei. Cf. *supra*, n. 120.

176. Fortunatus, *MGH, AA*, IV, *pref.*, p. 1, 5: *Illi* (cei vechi) *inventione providi, partitione serii, distributione librati, epilogiorum calce iucundi, colae fonte proflui, commate succiso venusti, tropis, paradignis, perihodis, epichirematibus coronati pariter et cothurnati tale sui canentes dederunt specimen*... („Ei, cuminți în inventi-

une, gravi în diviziune, echilibrați în distribuție, plăcuți în încheierea epilogurilor, cu un nesecat izvor de membre, fermecători în tăierea incisei, împodobiți deopotrivă cu tropi, paradigme, perioade, epichreme, și sublimi, cântând au oferit un asemenea model...“). Cf. Id., *Vita Martini, pref.*, p. 193.

177. Să se judece după acest pasaj extras dintr-o scrisoare către un prieten (*Epist. austr.*, 12, *MGH, Epist.*, III, p. 127): *Quantum aestifero solis ardore defesso vel longinqui itineris vastitate quassato gelida limpha, dum ariditatem temperat, restinguit desideria sitientes, ita mihi vestrarum epistularum elocutio, cum incolomitatis vestrae indicia rettulit, gaudiorum incrementa nutrivit* („La fel cum, de e ostenit de arșița pârjolitoare a soarelui ori zdrobit de imensitatea îndelungatului drum, apa cea rece, în vreme ce domolește uscăciunea, potolește nevoile celui însetat, tot astfel elocința scrisorii tale, când mi-a dat semnele sănătății voastre, a hrănit bucuria mea crescândă“).

178. Am dat exemple în *L'instruction des laïcs en Gaule mérovingienne au VII^e siècle*, în *Settimane*, V, p. 879. D. Norberg, *Remarques sur les lettres de s. Didier de Cahors*, în *Studies Ullman*, Roma, 1964, I, p. 277-281.

179. Stephanus, *Epist.*, în *Epist. aevi merov.*, *MGH, Epist.*, III, p. 448, 3-7: *Lingua balbutiens faucium inter raucidulos cursus squalido situ impedita non loquitur...* („Limba gângavă, împiedicată de o hâdă amorțire în mijlocul puțin răgușitei curse a gâtlejului său, nu vorbește...“).

180. R. Louis, *l'église d'Auxerre et ses évêques avant saint Germain*, în *Saint Germain d'Auxerre et son temps*, p. 49.

181. M. Bonnet, *Le Latin de Grégoire de Tours*, p. 726, 743, 744; cf., de exemplu, discursul lui Thierry către oștire, *HF*, III, 7, p. 103-1-4.

182. *Darmstadtiensis* 166 conține opera lui C. Chirius Fortunatianus, *Parisianus* 7530, din secolul al VIII-lea, aceeași lucrare și o culegere de *schemata dianoeas* „figuri de gândire“, cf. C. Halm, *Rhetorici latini minores*, Leipzig, 1863, pref. și p. 71 și 81.

183. Id., *De cursu stellarum* („Despre cursul astrelor“), 1-8, p. 857-860.

184. Marrou, *Saint Augustin*, p. 145.

185. *De cursu stellarum*, 9-16, p. 860-863.

186. Grigore din Tours, *HF*, I, 10, p. 11, revărsarea Nilului, piramidele. *Glor. Martyr.*, 75, p. 538, lacul Geneva.

187. Id., *Glor. Martyr.*, 75, p. 539. 7: *HF*, VI, 21, p. 289, 8; VI, 25, p. 292, 17: VII, 41, p. 363.

188. Id., *HF*, VIII, 23, p. 389, și IX, 44, p. 475: ploi torențiale și cutremure; VI, 33, p. 304: aurora boreală; VII, 11, p. 333, VIII, 8, p. 376, VIII, 17, p. 384, X, 23, p. 514: înfloriri premature, VIII, 8, p. 376; târzii, VII, 11, p. 333, IX, 5, p. 416, IX, 44, p. 475; se poate remarca faptul că el menționează în special aceste fapte în ultimele cărți ale *Istoriei* sale.

189. E. Faral, *Les conditions générales de la production littéraire en Europe occidentale pendant le IX^e et le X^e siècle*, în *Settimane*, II, p. 285.

190. Grigore din Tours, *De cursu stellarum*, p. 863, 12-15.

191. Id., p. 863, 10-12: *Sed nomina quae his vel Maro vel reliqui indiderunt poetae postpono, tantum ea vocabula nuncupans quae vel usitate rusticitas nostra vocat* („Dar numele pe care le-au dat acestora fie Vergiliu fie ceilalți poeți le las de-o parte, folosind numai acele nume pe care, bunăoară, le pune de obicei țărănia noatră“).

192. Id., *Quia non ego in his mathesim doceo neque futura perscrutare praemoneo* („Deoarece eu nu învăț din acestea *mathesis* și nu îndemn la cercetarea viitorului“).

193. Vacandard, *L'idolâtrie en Gaule au VI^e et VII^e siècle*, în *Rev. des quaest. hist.*, 1899, p. 443 și urm. 194. Despre medicul lui Gontran, Nicolae și Donatus, cf. Grigore din Tours, *HF*, V, 35, p. 242, și Marius din Avenches, *Chron.*, a., 581, *MGH, AA*, XI, p. 239. Despre cel al lui Chilperic I, Marileifus, cf. *HF*, VII, 25, p. 344, al lui Thierry II, Petru, cf. Pseudo-Fredegarius, *Chron.*, IV, 27, p. 131. *Vita Praeiecti* vorbește despre

medici din xenodochium (*MGH, SRM*, V, p. 243: *Medicos vel strenuos viros qui hanc curam gererent ordinant* („Rânduiesc medici sau bărbați străini care să aibă această însărcinare"). Despre pecetea unui medic numit Donobertus, cf. Deloche, *Anneaux sigillaires*, n. CCXIII, p. 239. Grigore îl menționează pe Armentarius din Tours (*Mir Martin.*, II, 1, p. 609) și un medic evreu de la Bourges (*HF*, V, 6, p. 203).

195. *Vita Eligii*, II, 47. *MGH, SRM*, IV, p. 726, 26: *Episcopus adhibito mulomedico iussit ei studium impendere quo scilicet sanari (equum) potuisset* („Episcopul, după ce l-a primit pe veterinar, i-a poruncit să-și folosească știința la remediul prin care ar fi putut fi vindecat calul").

196. Cf. *supra.*

197. *PL*, XC, 763; cf. *DACL*, XI, 1, 179 și Thorndike, *History of Magic*, I, p. 676. Despre medicina merovingiană, câteva indicații în A. Marignan, *Etudes sur la civilisation française*, II, *Le culte des saints sous les Mérovingiens*, p. 184 și urm., Paris, 1899.

198. Medicul de la Saint-Croix din Poitiers, Reovalis, a studiat la Constantinopol. Cf. Grigore din Tours, *HF*, X, 15, p. 504: *Adfuit Reovalis archiater dicens... sicut quondam apud urbem constantinopolitanam medicos agere conspexeram...* („Era de față medicul șef Reovalis care zicea... cum am văzut că procedau medicii, odinioară, în orașul Constantinopol...").

199. Cf. *supra*; traduceri ale lui Oribasius sunt cunoscute în manuscrise din Paris din secolul al VI-lea și al VII-lea (*Parisian. lat.* 10233, și nv. acq. 1619) și din Berna (misc. F. 219) din aceeași epocă.

200. Grigore din Tours, *Mir. Mart.*, II, 19, p. 615. Cf. și *HF*, V, 34, p. 239. Beda, *Liber retractationis in Actus Apost.*, ed. Laistner, p. 145, definind această boală, trimite la Hippocrate și la ... Grigore!

201. Id., *Mir. Mart.*, II, 58, p. 628: ...*Melancoliam, id est decocti sanguinis fecem* („...Melancolia, adică drojdia sângelui fiert").

202. Id., II, 19, p. 616: *Quid umquam tale fecere cum ferramentis medici, cum plus negotium doloris exserant, quam medellae, cum distentum transfixumque spiculis oculum...* („Un asemenea lucru au făcut cândva medicii cu instrumentele lor, când scoteau, printr-o lucrare mai dureroasă decât medicamentele, ochiul desfăcut și străpuns cu bisturiele..."). Despre febra care revine la patru zile, cf. *Vitae Patrum*, IV, 5, p. 677, despre epilepsie, *Mir. Mart.*, II, 18, p. 615, gută, *HF*, V, 42, p. 248. Grigore îi critică în general pe medici: cf. *HF*, III, 36, p. 131; V, 6, p. 203, *Mir. Mart.*, II, 18, p. 613.

203. Bonnet, *Le latin de Grégoire de Tours*, p. 218, evidențiază douăzeci și opt de expresii medicale în opera istoricului, luate în general din greacă.

204. Grigore din Tours, *Mir. Mart.*, II, 18, p. 615, 5-6: *Quod genus morbi ephilenticum peritorum medicorum vocitavit auctoritas: rustici vero cadivum dixere pro eo quod caderet* („Acest fel de boală autoritatea medicilor experimentați îl numesc epilepsic; însă țărani îi spun căzătură, pentru că se cade").

205. Id., *Mir. Mart.*, III, 60, p. 647, 30-31; avea în casă un cabinet de farmacie, *Glor. Martyr.*, 50, p. 524, 3: *Vinum quod in apothecis nostris habebatur...* („Vinul care se găsește în farmacia noastră...").

206. Fortunatus, *De Virginitate, Carm.*, VIII, 3, 355 și urm., și VI, 10, p. 190 și 150.

207. Id., *Carm.*, VI, 10; este un remediu foarte obișnuit, ca ventuzele și medicamentele vesicante; Grigore din Tours, *HF*, VI, 15, p. 285, 12 și VII, 22, p. 341. Aluziile din *Vita Germani, ibid.*, IV, 2, p. 11, 17, 19, ar merita un studiu.

208. Despre această problemă, cf. în esență P. Courcelle, *Lettres grecques*, p. 249-253.

209. Grigore din Tours, *Glor. Martyr.*, 94, p. 552, 11, și p. 847. P. Courcelle, *op. cit.*, p. 249, crede că traducătorul Ioan traduce din siriacă. Nu este decât o ipoteză. Grigore din Tours cunoaște *Viața lui Apollonius din Tyana* a lui Filostrat, în traducerea lui Nicomachus Flavianus revizuită de Sidonius. Cf. Courcelle, *Philostrate et Grégoire de Tours. Mélanges De Ghellinck*, I, p. 311-319, *REL*, 28, p. 38.

210. Despre aceste colonii, L. Bréhier, *Les colonies d'orientaux en Occident au commencement du Moyen Age, Ve-VIIe siècles*, *Byz. Z.*, XII, 1903, p. 1-39, și Pirenne. *Mahomet et Charlemagne*, p. 62 și urm. Despre coloniile de evrei, Blumenkranz, *Juifs et Chrétiens dans le monde occidental*, 430-1096, Paris, 1960, p. 14, 42.

211. L. Ebersolt, *Orient et Occident, Recherches sur les influences byzantines et orientales en France avant les croisades*, Paris-Bruxelles, 1928; Pirenne, *Mahomet et Charlemagne*, p. 112 și urm.; E. Male, *La fin du paganisme en Gaule*, au insistat pe influența acestor orientali; ea este poate mai puțin importantă decât s-a crezut până acum.

212. Cf. *infra*.

213. C. Mohrmann, *Latin vulgaire, Latin des Chrétiens, Latin médiéval*, Paris, 1956, p. 14, crede că momentul decisiv al tranformării latinei este începutul secolului al VII-lea, și nu, cum vrea Muller și școala lui, începutul secolului al IX-lea. Cf. Muller, *When did Latin cease to be a spoken language in France?*, în *Romanic Review*, XII, 1921, p. 318-334; și *On the use of the expression lingua Romana from the first to the ninth centuries*, *ZRPh*, XLIII, 1923, p. 9-19. Plasăm bucuroși acest moment la mijlocul secolului al VII-lea, așa cum face D. Norberg, *A quelle époque a-t-on cessé de parler latin en Gaule?* în *Annales*, 1965, p. 346-356.

214. Grigore din Tours, *HF*, pref. p. 1: *Decedente atque immo potius pereunte ab urbibus gallicanis liberalium cultura litterarum cum... feretas gentium desaeviret; regum furor acueretur...* („Decăzând și, chiar mai mult, pierind din orașele galice cultivarea scrierilor liberale... când se dezlănțuia sălbăticia păgânilor, sporea furia regilor...").

215. Cf. Libanios, *Ep.*, 372, ed. R. Foerster, X, p. 353. „Dacă pierdem elocința, oare ce ne mai rămâne ca să ne deosebim de barbari?"

216. Cf. Grigore din Tours, *HF*, VI, 39, p. 310: *Vir... de primis senatoribus Galliarum in litteris bene eruditus rethricis* („Bărbat... dintre cei dintâi senatori ai Galiilor, foarte învățat în scrierile retorice"); Pseudo-Fredegarius, *Chron.*, IV, 28, p. 132: *Claudius... genere Romanus, litterum eruditus* („Claudius... roman de neam, învățat într-ale literelor").

217. Lot, *Les Invasions germaniques*, p. 231.

218. Dido: în secolul al VI-lea, un episcop la Albi, unul la Tours, în secolul al VII-lea, unul la Poitiers, unul la Châlons-sur-Marne; Hector, patriciu al Marsiliei în secolul al VII-lea; Patroclu, un sfânt din secolul al VI-lea; Oreste, episcop de Bazas în 585 și un episcop de Vaison; Virgiliu, episcop de Arles în secolul al VI-lea. .

219. Cato, preot la Clermont în secolul al VI-lea, și Platon, episcop de Poitiers în aceeași epocă, și Socrate, aristocrat aevitan (Grigore, *HF*, X, 8).

220. Anchises este un nume curent și scriitorii carolingieni transformă astfel numele Ansegisel, nume pe care îl purta fiul lui Arnulf din Metz; Cf. Paulus Diaconul, *HL*, VI, 23, *MGH, SRM*, p. 172, și *MGH, Poet. Lat.*, I, p. 57. Enea este și el frecvent.

221. Heric din Auxerre, *Gest. pontif. Autiss.*, cap. 20, *AS*, oct., XII, p. 361. Cf. Adhémar, *Un trésor d'argenterie donné par l'évêque Didier aux églises d'Auxerre*, *RA*, 1934, p. 44-54; și J. Colin, *La plastique gréco-romaine dans l'Empire carolingien*, *Carch.*, II, 1957, p. 93-96.

222. *Gesta pontif. Autss.*, cap. 20: *Missorium argenteum qui Thorisomondi nomen scriptum habet; pensat libras XXXVII; habet se historiam Eneae cum litteris grecis* („O farfurie întinsă din argint, care are gravat numele lui Thorismund, cântărește 37 de livre; are povestea lui Enea cu litere grecești"). Farfuriile din colecția lui Thorismund, regele vizigoților în 451, erau căutate. Cf. Pseudo-Fredegarius, *Chron.*, IV, 73, *MGH, SRM*, II, p. 158.

223. Cf. ritualul de la Jumièges citat de J. Adhémar, *Influences antiques dans l'art du Moyen Age français*, Londra, 1937, p. 132, retip. 1968.

224. Id., p. 108, despre tăblițe; cf. R. Delbrueck, *Die Consulardiptychen*, Berlin, 1929. Să notăm că dipticul lui Nicomachus Flavius a fost găsit lângă mormântul Sfântului Bercharius, abate din secolul al VII-lea la Montierender; cf. *DACL*, X, 2, c. 1090.

225. Cf. articolul meu, *L'instruction des laïcs en Gaule*, p. 873 și urm.

226. Cf. *infra*.

227. Vorbind de tatăl lui Patroclu, Grigore din Tours (*Vitae Patrum*, IX, p. 702) scrie: *Non quidem nobilitate sublimes* („De fapt neînălțat prin noblețe"), la fel și tatăl lui Leobard, un alt elev care frecventa o mică școală (*ibid.*, XX, p. 741), era *genere quidem non senatorio* („de fapt de neam nesenatorial").

228. Grigore din Tours, *Vitae Patrum*, VIII, p. 691: *Vita Sequani, ASOB* I, 263: *Christianis parentibus educatus* („Educat de părinți creștini").

229. Cf. *supra*.

230. Un exemplu de degradare a culturii antice este dat de cele *Cinq Epitres rimées dans l'appendice des formules de Sens* reeditate de G. Walstra, Leiden, 1962.

231. Se remarcă faptul că toate monedele din tezaurul de la Bordeaux (aprox. 675) provin din Aquitania, ceea ce ar dovedi o oprire a schimburilor sud-nord. Cf. despre acest tezaur, P. Le Gentilhomme, *Mélanges de nimismatique mérovingienne*, p. 5 și urm., Paris, 1940, și J. Lafaurie, *A propos de la trouvaille de Bordeaux, Revue Numismatique*, 1952, p. 229.

232. Despre fuziunea treptată, cf. Lot, *Les Invasions*, p. 191 și urm.

233. Roger, *Enseignement*, p. 26-27, și Marrou, *Education*, p. 408.

234. Grenier, *Manuel d' Archéologie gallo-romaine*, II, p. 866; Frimersdorf, *Cologne gallo-romaine et chétienne*, în *Mémorial*, p. 91 și urm.

235. Sidonius, *Ep.*, IX, 7, p. 154-155. Sfântul Remigius, născut la mijlocul secolului al V-lea lângă Laon (cf. Strohcker, *Der senatorische Adel, Prosop.*, n. 322), a putut primi acasă lecțiile unui retor. R. Kaiser, *Untersuchungen zur Geschichte der Civitas und Dioceze Soissons im Romisch und merovingische Zeit, Rheinisches Archiv*, Bonn, 1973.

236. Schanz, IV, 2, p. 378-380, și D. Norberg, *Introduction*, p. 106.

237. Cf. scrisoarea pe care i-o trimite Sidonius în momentul morții retorului Lampridius, pe la 480 (*Ep.*, VIII, 21, p. 138), și cea pe care i-o trimite Ruricius (*Ep.*, I, 10, *MGH, AA*, VIII, p. 305).

238. Sidonius, *Ep.*, IV, 17, p. 68, 9-11: *Quocirca sermonis pompa Romani, si qua adhuc uspiam est, Belgicis olim sive Rhenanis abolita terris in te resedit* („De aceea emfaza limbii romane, dacă există încă pe undeva, nimicită odinioară în ținuturile belgice său renane, a rămas la tine"); despre latina inscripțiilor renane, cf. epitaful lui Viatorinus pe la 430 (*CIL*, XIII, 8274) studiat de J. Carcopino, *Notes d'épigraphie rhénane*, în *Mémorial*, p. 193.

239. Cf. textele adunate de E. Salin, *Civilisation mérovingienne*, I, p. 98, și II, p. 334 și urm. Cf. Lot, *Les Invasions*, p. 191 și urm.

240. Acest inel s-a pierdut, dar avem o galvanoplastie a lui, cf. E. Babelon, *Le tombeau du roi Childéric*, Paris, 1923.

240 *bis*. *Lib. Hist. Franc.*, *MGH, SRM*, II, p. 257.

241. J. Dhondt, *Essai sur l'origine de la frontière linguistique, Ac*, XVI, 2, 1947, p. 278; Ch. Verlinden, *Les origines de la frontière linguistique en Belgique et la colonisation franque*, Bruxelles, 1955; G. Faider-Feytmans, *La Belgique à l' époque mérovingienne*, Bruxelles, 1964.

242. M. Roblin, *Etude toponymique de la Civitas des Parisii, Le terroir de Paris aux époques gallo-romaine et franque*, Paris, 1951. E. Salin, *Civilisation mérovingienne*, I, p. 377. Pentru Touraine, Boussard, *Essai sur le peuplement de la Touraine du Ier au VIIIe siècle, MA*, 1954, LX, p. 284 și urm. Acest istoric exagerează importanța populării france; ceea ce numim morminte barbare nu sunt adesea decât morminte galo-romane. Cf. în sens contrar, Kurth, *Les nationalités en Touraine*, în *Etudes fran-*

ques, I, p. 242 şi urm. H. Zeiss, *Die germanischen Grabfunde d. f. Mittel zwischen mitt. Seine und Loiremündung, Berichte der Römisch-germanischen Kommission*, 1941. L. Musset, *Les invasions*, p. 171 şi urm.

243. Lipseşte un studiu despre Normandia „barbară". Cf. ce spune despre aceasta E. Vacandard, în *Vie de saint Ouen*, Paris, 1902, p. 130 şi urm. În nordul Galiei, mormintele numite france sunt adesea morminte galo-romane. Cf. A. Bourgeois, *Le cimetière de Mazinghem, Bull. de la Sté. Acad. des Antiq. de la Morinie*, XVIII, 1953, p. 332.

244. E. Salin, *Civilisation mérovingienne*, I, p. 328. Pentru Alsacia, cf. F. H. Himly, *Introd à la toponymie alsacienne. Rev. d'Alsace*, 95. 1, 1956, p. 7-54.

245. Vercauteren, *La vie urbaine entre Meuse et Loire du VI^e au IX^e siècle*, în *Settimane*, VI, p. 446-471. Istoricul bizantin Agathias remarcă faptul că francii nu locuiesc, la fel ca ceilalţi barbari, la ţară (cf. *PG*, LXXXVIII, 1282 c).

246. R. Egger, *Rheinische Grabsteine der Merowingerzeit*, în *Bonner Jahrbücher des rheinischen Landesmuşeum*, 1954, p. 146-158. Inscripţiile din Trier sunt adunate în E. Gose, *Katalog der frühchristlichen Inschriften in Trier, Trierer Grabungen und Forschungen*, Band 3, Berlin, 1958. Cf. recenzia acestei lucrări făcută de H. Marrou, în *Germania*, 37, 1959, p. 343-349.

247. E. Ewig, *Trier im Merovingerreich*, Trier, 1954, p. 69 şi urm.; şi K. Böhner, *Die Frankischen Altertümer des Trierer Landes*, Berlin, 1958.

248. J. Werner, *Münzdatierte austrasische Grabfünde*, Berlin, 1935, p. 79 şi harta p. 37; această hartă este reprodusă în E. Salin, *Civilisation mérovingienne*, I, p. 170.

249. J. Hubert, *Art préroman*, p. 94, şi D. Fossart, *Les chapiteaux de marbre au VII^e siècle en Gaule, style et évolution, CA*, II, 1947, p. 69-87.

250. Id., p. 95, şi D. Fossard, *Répartition des sarcophages mérovingiens à décor en France, Etudes mérovingiennes*, p. 117-126, şi *La chronologie des Sarcophages d'Aquitaine, Actes du V^e Congrès Intern. d'Archéologie Chrétienne*, Paris, 1957, p. 331-333.

251. Barrière-Flavy, *Les arts industriels des peuples barbares de la Gaule du V^e au VIII^e siècle*, Paris-Toulouse, 1901, *passim*, corectat de Nils Aberg, *The Occident and the Orient in the art of seventh century, the merovingian Empire*, Stockholm, 1947.

252. E. Salin, *Civilisation mérovingienne*, I, p. 344. Despre căile de schimb în Galia, cf. J. Hubert, *Les grandes voies de circulation à l' intérieur de la Gaule mérovingienne, Congrès international d'études byzantines*, II, 1952, p. 188.

253. Grigore din Tours, *Vitae Patrum*, VII, 2, p. 681.

254. E. Ewig, *Trier*, p. 86. Sfântul Fridolin, care a întemeiat o mânăstire între Basel şi Constanz, la Säckingen, n-ar fi scot, ci aevitan – a fost abate la Saint-Hilaire din Poitiers înainte de a veni în Renania.

255. Id., p. 90. Nicetas a apelat la meşteşugari din Italia pentru a reconstrui Trier; cf. scrisoarea pe care i-o scrie Rufus, episcop de Torino, în *MGH, Epist.*, III, p. 133. Aredius care a fost crescut pe lângă Nicetas venea şi el din Aquitania (Grigore din Tours, *HF*, X, 29, p. 522); cf. E. Ewig, *Trier*, p. 100.

256. Fliche şi Martin, V, p. 526. Amand este din Poitou, Eligius (Eloi) din Limoges şi Philibert vine din Eauze.

257. Buchner, *Die Provence*, p. 6 şi urm.

258. Despre legăturile dintre Austrasia şi Bizanţ, cf. P. Goubert, *Byzance avant l' Islam*, vol. II, *L' Empise et les Francs*, şi în special capitolul consacrat „scrisorilor austrasiene". Să remarcăm că cei mai mulţi ambasadori trimişi în Orient sunt galo-romani, Firmin, Evantius, fiul lui Dynamius, Eusebius, Ennodius.

259. Cf. E. Babelon, *Le tombeau de Childéric*, Parin, 1923.

260. H. Dannenbauer, *Die Rechstellung des Gallo-Römer in frankische Reich*, în *Welt als Geschichte*, VII, 1941, p. 51-72.

261. Cf. Lot, *Un diplôme de Clovis confirmatif d'une donation de patrice romain*, *RBPh*, XVII, 1938 (3-4), p. 906-911. Despre circulara către episcopi cu privire la Conciliul de la Orléans, cf. De Clercq, *La législation religieuse*, p. 7-8, şi despre cancelaria lui Clovis, obsevaţiile lui P. Classen, *Kaiserreskript*, p. 27.

262. Pirenne, *Le trésor des rois mérovingiens*, *Fests. Koht*, Oslo, 1933, p. 74, reproduce în *Histoire économique de l'Occident médieval*, Paris, 1957, p. 118.

263. Cf. o formulă din *carta securitatis* din *Form. Marculf.*, II, 18, *MGH, Leges*, V, p. 88, şi *Form. Turonens.*, 38, p. 156. Grigore menţionează una (*HF*, IX, 27, p. 446).

264. Grigore din Tours, *HF*, IV, 13, p. 144: *Ita ut filias senatorum, datis praeceptionibus eisdem vi detrahi iuberet* („Astfel încât porunceа să fie ridicate cu forţa fiicele senatorilor, după ce li s-au înmânat ordinele").

265. Id., *HF*, VI, 45, p. 317, 12.

266. Tacit, *Germania*, XX, 6, ed. Perret, p. 83.

267. Grigore din Tours, *HF*, IX, 26, p. 445, testamentul Ingobergei, soţia lui Caribert; *HF*, IX, 35, p. 455, al Bertrudei, soţia ducelui Launebaudis. Cf. textele testamentelor Irminei, fiica lui Dagobert, Pardessus, II, p. 251, al Ermintrudei (*Arch. Nat.*, K4, 1), al fiului Iddanei (*ibid.*, K3, 1), *op. cit.*, p. 255 şi 211.

268. *Form. Marc.*, II, 18, *MGH, Leges*, V, p. 88. Cf. J. Ph. Lévy, *La hiérachie des preuves dans le droit savant du Haut Moyen Age*, Paris, 1939, p. 15.

269. A. de Boüard, *Acte privé*, p. 64-65.

270. Cf. ce spune Fustel de Coulanges, *La Gaule franque*, p. 213.

271. *Lex Baiuvariorum*, II, 14, ed. Beyele, p. 66: *Comis vero secum habeat iudicem qui ubi constitutus est, iudicare et lib(e)rum legis, ut semper rectum iudicium iudicent* („Iar comitele să aibă cu sine un jude, care să judece când s-a stabilit, şi o carte de legi, ca să judece totdeauna cu dreptate").

272. Despre aceste personaje, cf. Brunner, *Deutsche Rechtsgesch.*, II, p. 295 şi 472, şi Fustel de Coulanges, *Recherches sur quelques problèmes d'Histoire*, Paris, 1885, p. 422 şi urm.

273. *Lex Ripuar.*, 41 (37), 61 (58), ed. Beyerle şi Buchner, p. 95, 108, 114. Cf. A. de Boüard, *Acte privé*, p. 129.

274. A. de Boüard, *op. cit.*, p. 129. D. P. Blok, *Le notariat franc a-t-il existé?*, în *Revue du Nord*, XLII, 1960, p. 320-321.

275. *Lex Baiuvariorum*, XVI 2, şi 15, ed. Beyerle, p. 152 şi 160.

276. Cf. *infra*, n. 529.

277. Despre rune, cf. Hoops, *RL*, IV, 15, şi Salin, *Civilisation mérovingienne*, IV, p. 136-139, şi L. Musset şi F. Mossé, *Introduction à la runologie*, Paris, 1966.

278. Fortunatus, *Carm.*, 7, 18, 19, *MGH, AA*, I, p. 173: *Barbara fraxineis pingatur runa tabellis*... („Runele barbare să se scrie pe tăbliţe din lemn de frasin..."). Cf. despre o inscripţie renană cu caractere runice amestecate cu litere latine (Le Blant, *IC*, n. 344), despre fibula de la Charnay, Le Blant, p. 146; despre piatra runică de la Muzeul din Besançon, J. A. Bizet, *Inscription runique d'Arguel*, *Etudes germaniques*, III, 1948, p. 1-12; despre o pyxidă din secolul al VII-lea, cf. Salin, *Civilisation*, IV, p. 117, n. 1.

279. Le Blant, *IC*, *nv. Rec.* 54, 239, 292 pe inele; 90 pe săbii. Cf. numele orfevrilor barbari în Salin, *Civilisation mérovingienne*, vol. III, p. 212.

280. Le Blant, *IC*, *NR*, 90, *Emmanuel* pe dintele unei catarame.

281. Cf. inscripţia din Hypogeul de la Dunes: *grama, grumo*... în *DACL*, XI, 1, c. 253.

282. Grigore din Tours, *Vitae Patrum*, VIII, 12, p. 701-702; Fortunatus, *Vita Germani*, *MGH, AA*, IV, 2, p. 23, 20, *Vita Eugendi*, *MGH, SRM*, III, p. 159 şi urm.

283. Grigore din Tours, *Vitae Patrum*, VII, 9, p. 699, *Vita Austregesili*, *MGH, SRM*, IV, 188. *Graffiti* de pe mesele altarelor ilustrează aceeaşi credinţă.

284. Cf. Stroheker, *Der senatorische Adel*, p. 106 şi urm.

285. Grigore din Tours, *HF*, II, 31, p. 77: *Erat autem sanctus Remegius episcopus egregiae scientiae et rethoricis adprimum imbutus studiis* („Era însă Sfântul Remigius un episcop de distinsă cultură şi excelent iniţiat în ştiinţele retorice").

286. Această *Vita* a fost scrisă, fără îndoială, pe la 530. Cf. Kuth, *Etude critique sur la Vie de sainte Geneviève*, în *Etudes franques*, vol. I, 1-96. Împotrivă Krusch, *Neues Archiv.*, vol. XL, p. 131-181.

287. *Epist. austras.*, I şi 2, *MGH, Epist*, III, p. 112 şi 113.

288. Avitus, *Ep.*, XLVI (41), *MGH, AA*, VI, p. 75.

289. Cassiodor, *Var.*, II, 40, *MGH, AA*, XII, p. 70: *Cum rex Francorum convivii nostri fama pellectus a nobis citharoedum magnis precibus expetisset*... („După ce regele francilor, atras de faima banchetului nostru, ne-a cerut cu mari rugăminţi un citared...").

290. Grigore din Tours, *HF*, II, 38, p. 89. Grigore este singurul care ne povesteşte acest episod, dar mărturia lui nu poate fi pusă la îndoială. Cf. P. Courcelle, *Clovis «Auguste» à Tours*, în *BSAF*, 1948-1949, p. 46-57.

291. E de ajuns să recitim pasajul din Grigore pe care Pirenne, *De l'état de l'instruction des laïcs*... p. 3, n. 1, şi după el, Bezzola, *Les origines*... p. 41, apoi P. Goubert, *Byzance avant l'Islam*, II, 1, nu l-au înţeles. În *HF*, VI, 24, p. 291, Grigore scrie în legătură cu Gondovald: *Hic cum natus esset in Galliis et diligenti cura inutritus, ut regum istorum mos est crinium falgellis per terga dimissis, litteris eruditus*... („Acesta, cum se născuse în Galii şi fusese crescut cu mare grijă, aşa cum este obiceiul regilor cu şuviţele părului risipite pe spate, instruit într-ale literelor..."); *mos est* („este obiceiul") se referă la obiceiul părului lung.

292. Cf. scrisorile pe care i le trimite papa Pelagius I, *Epist. arel.*, în *MGH, Epist.*, III, p. 70, 75, 77.

293. Cf. *supra*.

294. Grigore îl califică pe Theodebert *elegans*, cuvânt care, ca şi *elegantia*, traduce o anume cultură, cf, *supra*. El pune în gura lui Theodebald o fabulă antică imitată de Horaţiu (*HF*, IV, 9, p. 140).

295. *Vita Clodoaldi*, destul de târzie, în *ASOB*, I, 136.

296. Fortunatus, *Vita Radegundis*, I, 2, *MGH, AA*, IV, 2, p. 38, 13.

297. Cf. *supra*, nota 291.

298. Singurul tălmaci este menţionat într-o anecdotă despre schimnicul Hospitius şi longobarzi, *HF*, VI, 6, p. 273-9.

299. *Vita Caesarii*, ed. Morin, II, 42, p. 341, 29.

300. Cf. Bezzola, *Les origines*..., p. 48.

301. Roger, *Enseignement*, p. 100.

302. Grigore din Tours, *HF*, VIII, 2, p. 372, 8-9.

303. Fortunatus, *Carm.*, III, 18, *MGH, AA*, IV, p. 70.

304. Fortunatus, *Carm.* IV, 26, v. 39, p. 96: *Studiis ornata iuventus! Quod natura nequit littera prompta dedit* („Tineret înzestrat cu podoaba studiilor! Ceea ce natura refuză, a dat iute litera").

305. *Ibid.*, v. 15: *Romana studio, barbara prole fuit* („A fost de cultură romană, de neam barbar").

306. Fortunatus, *Carm.*, IV, 17, v. 8-9, p. 100: Epitaful Eusebici: *Docta tenens calamos, apices quoque figere filo. Quod tibi charta valet hoc sibi tela fuit* („Ţinând pana, învăţată să traseze chiar litere cu firul/Ce reprezintă pentru tine pergamentul, asta a fost pentru ea pânza").

307. Bezzola, *Les origines*.., p. 55 şi urm.

308. Pseudo-Fredegarius, *Chron.*, III, 59, *MGH, SRM*, II, p. 109. Grigore din Tours, *HF*, V, 46, şi VI, 1, p. 256 şi 265.

309. Avem de la el o scrisoare scrisă longobardului Grasulf în numele regelui: *Epist. austras.*, 48, în *MGH, Epist.*, III, p. 152.

310. Fortunatus, *Carm.*, VII, 1 și 2, p. 153 și urm.

311. Gogon, *Ep. ad Chamingum, Epist. austras.*, 13, *MGH, Epist.*, III, p. 128. *Sed in his versiculis subter adnixis, quos amore solenni trepidantibus digitis exaravi et diligentis affectus ostenditur et ignorantis rusticitas propalantur* („Dar în aceste versulețe create cu mare strădanie, pe care printr-o dragoste sărbătorească le-am scos din pământ cu degete înfrigurate, celor învățați li se arată sentimente, iar celor ignoranți li se dă pe față grosolănia").

312. Id.: *Et in cuius laudem vix sufficere poterat eloquentia Maroniana* („Și pentru lauda acestuia abia dacă putea fi de ajuns elocința vergiliană"). De fapt, el îl cunoaște pe Vergiliu, cf. D. Norberg, *Ad epistulas varias merovingi aevi adnotationes, Eranos*, 35, 1937, p. 111.

313. Id., *Epist. austras.*, 16, *MGH, Epist.*, III, p. 130: *Sed haec unda inrigua et inperitum abromat sensum et componit barbarum dictatorem qui potius apud Dodorenum didicit gentium linguas discrepere, quam cum bone memoriae Parthenio obtinuisse rethorica dictione* („Dar această apă hrănitoare îmbată mintea neexperimentată și îl formează pe dictatorul barbar, care mai degrabă a învățat să stâlcească limbile păgânilor la Dodorenus, decât să fi ajuns împreună cu Parthenius, de frumoasă aducere-aminte, la o rostire retorică"). Nu știm nimic despre acest Dodorenus; despre Parthenius, cf. *supra*.

314. Gogon, *Ep. ad Trasericum, MGH, Epist.*, III, p. 130: *Minime necessarium secundum quod scribitis, ad alienos requirere quod, per proprios vates aliis passumus fenerare, quoniam poetis datur indutia peregrinis prudentiam monstrari insignem, cum te incola regio nostra unicum meruit habere doctorem* („Nu e necesar, după cum scrieți, să căutăm la străini ce putem da altora prin proprii noștri poeți, deoarece poeților le este dat atributul de a le arăta străinilor distinsă înțelepciune, de vreme ce ținutul nostru a meritat să aibă, prin tine, locuitorul lui, unicul său profesor").

316. Fortunatus, *Carm.*, VI, 2, v. 97 și urm., p. 133: *Cum sis progenitus clara de gente Sigamberi/Floret in eloquio lingua latina tuo/Qualis est in propria docto sermone loquella/Qui nos Romanos vincis in eloquio?* („Deși te-ai născut din vestitul neam al sicambrilor/În vorbirea ta înflorește limba latină/Cum este în propria-i vorbire cel care/Prin cuvântarea doctă ne învinge în exprimare pe noi romanii?).

317. Grigore cel Mare, *Ep.*, XI, 35, vol. II, p. 3-4-24: *Litteris docta est* („Este instruită într-ale literelor").

318. Fortunatus, *Carm.*, VI, 1, 23, p. 130: *Lingua, decus, virtus, bonitas, mens, gratia, pollent* („Sunt peste măsură limba, distincția, bărbăția, bunătatea, înțelepciunea, farmecul").

319. *Ibid.*, VI, 1, p. 124-129. Despre acest epitalam, cf. Bezzola, *Les origines...*, p. 46. Despre cel al lui Cassiodor pentru Vitiges, cf. *supra*, n. 51.

320. Grigore din Tours, *HF*, VIII, 22, p. 389: *Hoc tempore et Wandelenus nutritor Childeberti regis, obiit, sed in loco eius nullus est subrogatus, eo quod regina mater curam vellit propriam habere de filio* („În acea vreme a murit și Wandelenus, educatorul regelui Childebert, din care motiv regina, mama sa, a vrut să aibă singură grijă de fiul ei").

321. Grigore cel Mare, *Ep.*, VI, 5, vol. I, p. 383: *Excellentiae vestrae praedicandum ac Deo placitam bonitatem et gubernacula regni testantur et educatio filii manifestat* („Și cârmuirea regatului dovedesc și educația fiului vostru arată laudele ce trebuie aduse excelenței voastre și bunătatea voastră cea plăcută lui Dumnezeu").

322. Grigore din Tours, *HF*, VIII, 3, p. 372-373; V, 14, p. 209, 19: *Dum pariter sederemus, suppliciter petiit ad instructionem animae legi* („Pe când ședeam cu toții, a cerut cu mari rugăminți să se citească, pentru instruirea spiritului").

323. Fortunatus, *Carm.*, IX, 1, 33-36, p. 202: *In te dulce caput, patris omnis cura pependit... Agnoscebat enim te iam meliore mereri/Unde magis coluit, praetulit inde pater* („Deasupra ta, drag cap, s-a aplecat întreaga grijă a tatălui tău... Căci știa că tu acum meriți mai mult/De unde a sădit mai mult, de acolo a cules tatăl").

324. Grigore din Tours, *HF*, VI, 46, p. 319; cf. Lot, *Les destinées*, p. 315.

325. Id., *HF*, V, 44, p. 254, și Fortunatus, *Carm.*, IX, 1, 93 99, 110, p. 203-204: *Discernens varias sub nullo interpres voces.../Cui simul arma favent et littera constat amore.../Praelia robur agit, carmina lima potit* („Tălmaciul nedeosebind felurite graiuri în timpul niciunuia.../Acesta manifestă totodată înclinație către arme și dragoste de carte.../Forța dă lupte, pila pune stăpânire pe poeme").

326. Grigore din Tours, *HF*, VI, 46, p. 320: *Conficitque duos libros quasi Siduliu meditatus quorum versiculi debilis nullis pedibus subsistere possunt...et alia opuscula vel ymnus* („A compus și două cărți exersând cu Sedulius, ale căror versuri slăbuțe nu se pot ține deloc pe picioare... și alte opuscule sau imnuri").

327. Publicat în *Rythm. aev. merov.*, *MGH, PAC*, IV, 2, p. 455. Despre acest poem, cf. Dag Norberg, *La poésie latine rytmique*, p. 131. Chilperic este poate și autorul versului în cinstea Sfântului Germanus; Aimoin, *De Gestis Franc.*, c. XVI, *PL*, CLXXXVIII, 296, și Roger, *Enseignement*, p. 101, n. 9.

328. Cf. Dag Norberg, *op. cit.*, p. 33. Acest epitaf se găsea la biserica Saint-Agricola din Reims unde l-a putut citi Chilperic.

329. Grigore din Tours, *HF*, V, 44, p. 252: *Chipericus rex scripsit indicolum ut sancta Trinitas non in personarum distinctione sed tantum Deus nominaretur* („Regele Chiperic a scris demonstrația că Sfânta Treime nu își ia numele de la cele trei persoane distincte, ci se numește numai Dumnezeu").

330. *Ibid.*, VI, 5, p. 268.

331. *Ibid.*, V, 17, p. 216.

332. *Ibid.*, V, 44, p. 254.

333. Suetoniu, *Viețile celor doisprezece Cezari*, XLI, 6, ed. Ailloud, vol. II, p. 146, Paris, 1932: *Novas etiam commentus est litteras tres ac numero veterum quasi maxime necessarias addidit* („A născocit chiar și trei litere noi și le-a adăugat numărului celor vechi ca fiind foarte necesare").

334. Cf. bibliografia problemei în ediția Krusch, *MGH, SRM*, II, p. 254, n. 2. Pentru Buchner, editorul lucrării *Historia Francorum*, vol. I, p. 365, Chilperic adaptează alfabetul nevoilor limbii germanice.

335. Lot, *Les Invasions germaniques*, p. 239, și *Quel sont les dialectes romans que pouvaient connaître les Carolingiens?* în *Romania*, LXIV, 1938, p. 435.

336. Grigore din Tours, *HF*, V, 44, p. 254: *Et misit epistulas in universis civitatibus regni sui ut sic pueri docerentur ac libri antiquitus scripti planati pomice rescriberentur* („Și a trimis scrisori în toate cetățile regatului său, ca astfel să fie învățați copiii și cărțile scrise demult, șterse cu piatra ponce, să fie scrise din nou").

337. Cf. *infra*.

338. Fortunatus, *De Excidio Thoringiae*, *MGH, AA*, IV, 1, *Append.*, I, p. 271. Despre acest poem, cf. E. Rey, *De l'authenticité des deux poèmes de Fortunat*, *Rph*, XXX, 1906, p. 124.

339. Pseudo-Fredegarius, *Chron*,m II, 5, *MGH, SRM*, II, p. 46. Despre această legendă, cf. E. Faral, *La légende arthurienne*, I, p. 262, și E. B. Atwood, *The Excidium Troiae and Medieval Troy Litterature*, *Modern Philology*, XXXV, 1937, p. 115-128, lucrarea lui Dares Frigianul, *De Excidio Troiae historici*, scrisă la începutul secolului al VI-lea, e cunoscută în regatele barbare; cf. Schanz, IV, 2, p. 84-87.

340. Antichitatea a cunoscut exemplul dinastiei macedonene voind să se lege de Argeazi, cf. Cohen și Glotz, *La Grèce au IV^e siècle*, *Histoire grecque*, III, Paris, 1941, p. 215.

341. Grigore din Tours, *HF*, VII, 19, și VIII, 9, p. 339. 5, și 376, 10.

342. *Ibid.*, VIII, 31, p. 397, 10: *Rectius enim erat tibi ut... parvolum quem genuisti perducere ad legitimam possis aetatem* („Căci era mai bine pentru tine ca... pe micuțul pe care l-ai născut să-l poți duce până la vârsta legiuită").

343. Pseudo-Fredegarius, *Chron.*, IV, 42, p. 142: *Patientiae deditus, litterum eruditus, timens Deum...* („Dedicat îndurării, învățat într-ale literelor, cu teama de Dumnezeu...").

344. *Vita Arnulfi*, 16, *MGH, SRM*, II, p. 439: *Clotarius... (Arnulfo) regnum ad gubernandum et filium ad erudiendum in manu tradidisset* („Clotarius... i-a încredințat lui Arnulf regatul ca să-l guverneze și fiul ca să-l instruiască").

345. Despre precepte, dar niciodată despre judecăți. Cf. Lauer și Samaran, *Les Diplômes originaux*, p. VI. Când prinții sunt prea tineri pentru a scrie, o spun. Cf. o diplomă a lui Chilperic II, Pardessus, II, 118: *Propter imbecillam aetatem minime potui manu propria subtersignavi* („Din pricina nevolnicici vârstei nu am putut să semnez mai jos cu mâna mea").

346. *Epistola ad regem*, în *MGH, Epist.*, III, p. 460.

347. Despre aceste mari familii, cf. R. Sprandel, *Der Merovingische Adel und die Gebiete östlich des Rheins, Forschungen zur oberrheinischen Landesgeschichte*, Freiburg, V, 1957.

348. Ionas, *Vita Columbani*, I, 26, *MGH, SRM*, IV, 1, p. 99 și II, 7, p. 120. Cf. Guerout, *Faro*, în *DHGE*, XVI, 1967, 643-665.

349. *Ibid.*, I, 26, p. 209 și urm. Cf. Sprandel, *op. cit.*, p. 16.

350. Vacandard, *Vie de saint Ouen*, Paris, 1902, p. 22.

351. Scrisoarea adresată episcopului Radobert când îi trimite o *Viață a Sfântului Eligius*. Cf. *Vita Eligii, MGH, SRM*, IV, p. 663, și răspunsul lui Radobert.

352. *Vita Wandregesili, MGH, SRM*, V, p. 13: *Ab ipsis (parentibus) iuventutis suae rudimentis studiis iuxta moris saecularium...* („A primit chiar de la părinți bazele educației din tinerețe, prin studii după obiceiul mirenilor..."); Ansbert, *Vita Ansnerti*, 2, *AB*, I, p. 180, este încredințat unor *magistri strenui* („profesori sârguincioși").

353. *Vita Arnulfi, MGH, SRM*, II, p. 433: *Iam tempus advenit ut litterarum studiis imbuendis daretur, mox itaque traditus praeceptori inter ceteros contubernales suo sagax ingenii et memoria capax* („A venit de-acum timpul să fie dat să se inițieze în studiile literare, și astfel, de îndată ce a fost încredințat unui preceptor, s-a dovedit a avea, între ceilalți tovarăși ai săi, o minte pătrunzătoare și o mare capacitate de memorare"). Despre originile lui Arnoul, cf. Sprandel, *op. cit.*, p. 36.

354. Putem cel puțin să presupunem acest lucru din ceea ce ne spune Fredegarius despre rivalitatea dintre primul preceptor al regelui, Otto, și Grimoald, apoi despre asasinarea lui Otto și înlocuirea lui cu Grimoald. Pseudo-Fredegarius, *Chron.*, IV, 86 și 88, p. 164-165.

355. Cf. L. Dupraz, *Le royaume des Francs et l'ascension politique des Maires du palais au déclin du VII^e siècle*, Freiburg, 1948, p. 109, care folosește *Viața lui Sigibert*, destul de târzie, însă bine documentată. După L. Dupraz, p. 334 și urm., Grimoald l-ar fi trimis pe Dagobert II să-și perfecționeze instruirea în Irlanda. Această interpretare a exilării regelui este interesantă, însă greu acceptabilă.

356. Ionas din Fontenelle, *Vita Vulframmi, MGH, SRM*, V, 606.

357. Deloche, *Anneaux sigilaires*, CXIX, CXX, CXXI (la Caranda); cf. și CXXIII, un inel legat cu un lănțișor; cf. și inelul de bronz cu monogramă de la Champigny-sur-Yonne, *RAE*, IV, 1, 1953, p. 37. Cf. și *Inelul Arnegundei*, studiat de Fleury, în *BSAF*, 1963, p. 34.

358. Se găsesc încă din epoca bronzului, cf. *Germania*, XXVIII, 1944-1950, p. 181.

359. Barrière-Flavy, *Etudes sur les sépultures barbares du Midi et de l'Ouest*, p. 95 și 171.

360. J. Scapula, *Le cimetière mérovingien de Clérey (Aube), RAE*, V, 2, 1954, p. 139; cf. şi P. Tartat, *La civilisation dans l'Avallonais au temps des Invasions, d'après les fouilles de Vaux-Donjon, Annales de Bourgogne*, 1949, p. 98.

361. La Saint Pierre d' Autils, cf. *DACL*, XV, 1697.

362. La Mazinghem. Cf. *Bulletin de la Société des Ant. de Morinie*, 1952, 17, p. 560.

363. Grigore din Tours, *HF*, VII, 30, p. 350, şi Pseudo-Fredegarius, *Chron.*, IV, 40, p. 140. Despre folosirea tăbliţelor, cf. *infra*.

364. Cf. *MGH, Epist.*, III, p. 194 şi 203: *Propria manu subter subscripsi. Istud manu proprio fecit* („Am semnat mai jos cu propria mână. A făcut asta cu propria mână"); *Vita Desiderii, MGH, SRM*, IV, p. 570 (scrisoarea Herchenfredei: *manu propria...*). *Dictare* („a dicta") este încă sinonim cu *scribere* („a scrie"), cf. Grigore din Tours, *Mir. Mart.*, 6, 3, *MGH, SRM*, I, 2, p. 531. În secolul al VIII-lea, Ambrosius Autpert scrie în comentariul său la *Apocalipsă* (VI, p. 536): *Et quia notariorum solatia deesse videntur ea quae dictavero, manu propria exorare contendo* („Şi pentru că se pare că pentru cele ce le voi fi dictat nu există o răsplată a notarilor, mă străduiesc să vă rog cu propria mână"). Despre acest obicei în perioada patristică, cf. P. Dekkers, *Les autographes des Pères latins, Colligere fragmenta. Fest. Dold.*, Beuron, 1952, p. 127-139.

365. *Vita Eligii, MGH, SRM*, IV, p. 748, 49.

366. *Actus Pontif. Cenoman.*, ed. Ledru, p. 179 şi 190.

367. *Arch. Nation.*, K2, 3; cf. Lauer şi Samaran, *Les diplômes originaux des Mérovingiens*, p. 7 şi planşa 6 *bis*.

368. *Ibid.*, K2, 10, publicată de Levillain, *BECh*, 1944, p. 105. În aceeaşi epocă, donaţia episcopului Reolus din Reims (686) prevede fie semnături, fie *signa* manuale; cf. Pardessus, II, 200: *Inlustris viris qui infra urbem commanere videntur quorum nomine vel signa subter tenentur inserta* („Nobililor bărbaţi care se pare că au rămas mai jos de oraş, pentru al căror nume de fapt se află inscrate mai jos *signa*"). Diplomele de la Saint-Germain-des-Prés, Paris, care sunt datate între 682 şi sfârşitul secolului al VII-lea, dau încă semnăturile autografe, cf. Poupardin, 1909, p. 14, 17, 18. De asemenea, actele înregistrate în curia de la Poitiers sub Dagobert II (677), cf. L. Maître, două semnături autografe pe o donaţie, păstrate într-un papirus de la Basel, studiat de Ch. Perrat, *Bibl. H şi R*, 1950, p. 148-152.

369. Cf. *infra*.

370. Ch. Galy, *La famille à l'époque mérovingienne*, Paris, 1901.

371. *Vita Praeiecti, MGH, SRM*, V, p. 227.

372. Grigore din Tours, *Mir. Mart.*, II, 43, *MGH, SRM*, I, p. 624, 31. Grigore cel Mare, *Ep.*, XI, 569, *MGH, Epist.*, I, p. 339, se plânge că mamele refuză să-şi hrănească pruncii.

373. Grigore din Tours, *Mir. Mart.*, III, 51, p. 644, şi *Glor. Confes.*, 82, p. 801, 3.

374. Cf. în special *Mir. Mart.*, III, 16, p. 636.

375. Sidonius, *Ep.*, I, 2, 5; II, 9, 4; IV, 4, 1, *MGH, AA*, VIII, p. 3, 31, 57; cf. Haarhoff, *Schools of Gaul*, p. 97 şi urm.

376. Toussaint, *Répertoire archéologique des Ardennes*, Paris, 1955, p. 132.

377. Id., *Répertoire archéologique de Meurth-et-Moselle*, 1947, p. 36.

378. *Vita Eligii*, II, 32, *MGH, SRM*, IV, p. 727: *Quoddam opificium quod parvulo posset aptari fieri rogavit, atque ad usus eius dum nasceretur custodiri iussit* („A cerut să se facă o lucrare care să poată fi potrivită cu un copilaş, şi a poruncit să fie păstrată, spre folosinţa acestuia, până se naşte"). Comanda este făcută de regina Bathilde. E oare vorba de o zdrănganea?

379. Hoops, art. *Ballspiel*, vol. I, c. 160, şi Meda, *De Orthographia*, ed. Keil, *Gramatici latini*, VII, p. 293: *Nam sive ventus sive quo ludunt pueri hic turbo dicitur* („Căci fie vântul, fie acest obiect cu care se joacă copiii se numeşte sfârlează").

380. Sidonius, *Ep.*, I, 2, 5, p. 4.

381. Grigore din Tours, *HF*, X, 16h p. 506, 9: *De tabula... etsi lusisset viventem domna Radegunde* („De pe tăbliță... deși se jucase pe când era în viață doamna Radegunde").

382. A. Duran y Sampire, *Un antiguo juego de origen germanico en Barcelona, Span. Forsch. der. Görresg.*, IX, 1954, p. 30.

383. Grigore din Tours, *Mir. Mart.*, IV, 17 și 18, p. 654, pomenește niște copii care se joacă în piețe. *Vita Pardulfi, MGH, SRM*, VII, 2, p. 26, îl prezintă pe sfânt și pe tovarășii lui care se distrează arzând un copac; *Vita Maximi, PL*, LXXX, c. 36, copiii care se joacă pe zidurile cetății Riez.

384. Cf. *infra.*

385. *Vita Trudonis, ASOB*, II, 1074: *Coeperunt praefati iuvenes despuere eum et quasi degenerum aestimare* („Amintiții tineri au început să-l scuipe și să-l considere de neam prost"). Despre vânătoare, cf. S. Dill, *Roman Society in Gaul in the Merovingian age*, Londra, 1926, p. 252. *Legea ripuarilor*, XXXVI, II, menționează vânătoarea cu șoimul.

386. Cf. *Acta Pont. Cenob.*, ed. Ledru, p. 142.

387. *DACL*, art. *Langeais*, VIII, 1266 (vânătoare de mistreț). Cf. alte reprezentări de vânătoare în Salin, *Civilisation mérovingienne*, II, p. 154-156. Un sarcofag longobard poartă o inscripție de același fel. Cf. J. Baum, *La sculpture figurée en Europe à l'époque mérovingienne*, Paris, 1937, pl. LXIII, p. 169.

388. Grigore din Tours, *HF*, IX, 9, p. 423, 4.

389. Cf. *Vita Aridii*, 4, *MGH, SRM*, III, p. 583, care îl reia pe Grigore cel Mare, *Dial.*, II, *pref.*; *Vita Ansberti: Dulcis infantia modestia pueritia gravis adulescentia* („Pruncia cea dulce, blânda copilărie, serioasa adolescență"), *ibid.*, V, 620; *Vita Lamberti, ibid.*, VI, 35, *Aerum adolescentiae cum industria senectutis gerebat* („Avea aspectul adolescenței și hărnicia bătrâneții"). Fortunatus, *Carm.*, VII, 16, 30, *MGH, AA*, IV, 1, p. 171: *Ut iuvenem regem redderes esse senem* („Ca pe tânărul rege să-l faci să fie bătrân"). Către Condan, preceptorul lui Theodebald. Despre acest loc comun, cf. *supra.*

390. Despre inelele de copii, cf. Deloche, *Anneaux sigillaires*, n. CXXXVI, p. 155, CXCVIII, CXCIX, p. 218. Despre celelalte bijuterii, cf. Toussaint, *Répertoire archéologique des Ardennes* Paris, 1955, p. 132, și *Répertoire archéologique de Seine-et-Marne*, Paris, 1953, p. 127.

391. *Vita Eligii*, II, 56, *MGH, SRM*, IV, p. 730; Ebroin depune pe mormântul Sfântului Eligius cingătoarea (*balteus*) fiului său bolnav. Paulus Diaconul, *HL*, 29, IV, 37, *MGH, SRL*, p. 130, 14, ne prezintă un tânăr prinț care, cu mica lui sabie, participă la lupte; O. Doppelfeld, *Das Inventar des frankischen Knabengrabes*, în *Kölner Domblatt*, XXI, 1963, p. 49-68.

392. Pseudo-Fredegarius, *Chron.*, IV, 87, p. 164.

393. J. Hoops, art. *Sieben*, IV, p. 172.

394. *Lex Visigothorum*, II, 4, 10 și IV, 3, 3, *MGH, Leges*, I, p. 134.

395. *Lex Burgondion.*, LXXXVII, 1, *ibid.*, vol. II, 1, p. 108, și *Lex Ripuar.*, 84 (81), p. 130. Pentru anglo-saxoni, cf. *Penitențialul lui Theodor*, 12, 36, ed. Haddan-Stubbs, p. 201: *Puer usque ad XV annos sit in potestate patris sui* („Copilul până la cincisprezece ani să fie în puterea tatălui său").

396. Despre această problemă, cf. L. Dupraz, *Le royaume des Francs*, p. 153-154, și C. Courtois, *L'avénement de Clovis II et les règles d'accession au trône, Mélanges Halphen*, Paris, 1951, p. 155.

397. *Lex Salica*, XXI, ed. K. A. Eckhardt, p. 146 și XXXV, p. 148: *De puero tunsurato* („Despre tunderea copilului"). Cf. Brunner, *Deutsche Rechtsgeschichte*, I, p. 104. Despre *Capillaturia* romană, cf. referințele din Guihiennoz, *Essai sur l'origine de la noblesse*, p. 408.

398. Tacit, *Germania*, XIII, 1, ed. Perret, p. 78. Cf. Brunner, *Deutsche Rechtsgeschichte*, I, p. 103.

399. Guilhiermoz, *Essai*, p. 403 şi urm.

400. Id., p. 406. Autorul nu menţionează pasajul din Grigore din Tours.

401. Grigore din Tours, *HF*, X, 16, p. 505, 18: *Vittam de auro exornatam idem neptae suae superfluae fecerit, barbaturias intus eo quod celebraverit* („Aceeaşi i-a făcut nepoatei sale cu totul fără rost o bentiţă de aur împodobită, cu ocazia unei ceremonii de tăiere a bărbii sărbătorită în interiorul mânăstirii").

402. Cf. *DACL*, II, 1, c. 489. Du Cange, în lucrarea sa *Vingt-deuxième dissertation sur l'histoire de Saint Louis*, Paris, 1850, p. 88, prezenta cele două interpretări. Cf. şi *PW*, vol. III, 1890, c. 33.

403. *Lex romana curiensis*, VIII, 4. *MGH, Leges*, in fol. V, p. 360: *Quando aliqua publica gaudia nunciantur hoc est aut elevatio regis aut nuptias, aut barbatoria...* („Când se anunţă vreo sărbătoare publică, cum ar fi ori suirea pe tron a unui rege, ori vreo nuntă, ori tăierea bărbii..."). Rezumatul la *Breviarul lui Alaric* provenind de la Sankt-Gallen indică acelaşi lucru. Cf. *Lex Romana Visigothorum*, ed. Haenel, p. 157.

404. Sculptură de la Niederdollendorf reprodusă în *Mémorial d'études..*, p. 63.

405. Despre *rex crinitus*, cf. studiul lui J. Hoyoux, Reges criniti, *chevelures, tonsures et scalps chez les Mérovingiens, RBPh*, 1948, p. 478-508.

406. Cf. A. France-Lanord, *La plaque-boucle de Saint-Quentin, AC et B*, 1956, p. 263-265. Cf. *Vita Eligii*, II, 68, *MGH, SRM*, p. 734, o femeie îi fură lui Eligius şuviţe de păr şi de barbă pentru a se păzi de rău.

407. Pseudo-Fredegarius, *Chron.*, II, 58, p. 82, în legătură cu Clovis şi Alaric. Paulus Diaconul, *HL*, IV, 38, *SRL*, p. 132, 26 şi VI, 53, p. 182. Pepin cel Scurt, este adoptat în acest fel de Liutprand.

408. Tăierea părului la azteci la zece ani (Soustelle, *La vie quotidienne chez les Aztèques*, p. 69); la slavi la şapte sau la paisprezece ani, Niederle, *Manuel de l'Antiquité slave*, II, p. 11; tăierea bărbii la hinduşi la şaisprezece ani, cf. Renou, *L'Inde classique*, Paris, 1947, p. 363. Cf. la populaţiile primitive exemplele date de Van Gennep, *Les rites de passage*, Paris, 1906, p. 93 şi urm.

409. *Liber Ordinum*, ed. Ferotin, p. 43: *Ordo super eum qui barban tangere cupit* („Regulă cu privire la acela care vrea să-şi atingă barba"). Chavasse, *Le sacramentaire gélasien*, Paris-Strasbourg, 1958, p. 451-452: *Oratio pro eo qui prius barbam tondet* („Rugăciune pentru cel care-şi tunde pentru prima dată barba").

410. *Vita Segolenae* din Albi, *AS*, juillet, V, 630-637, Fortunatus, *Carm.*, IV, 26, şi 28, *MGH, AA*, IV, p. 95 şi 100.

411. *Vita Gertrudi, MGH, SRM*, II, p. 447.

412. Cf. cazul Burgundofarci, *Vita Columbani*, II, 7, *MGH, SRM*, p. 121.

413. *Vita Rusticulae, MGH, SRM*, p. 344.

414. Conciliul de la Tours, 567, c. 21, de la Paris, 614, c. 15, *MGH, SRM*, p. 121.

415. Cf. Caesarius din Arles, *Sermones*, 42-43, ed. Morin, p. 185-189.

416. *Vita Mauroni, AS*, mai, II, p. 53.

417. *Vita Eutropii*, în *Gallia Christiana noviss.*, Prov. Orange, vol. VI, Valencia, 1916, p. 11: *Cum licentiosam adolescentiam coniugali remedio refrenisset* („După ce a înfrânat desfrânata adolescenţă prin remediul conjugal").

418. Grigore din Tours, *Vita Patrum*, XX, p. 741. Când fiul este unic, căsătoria este considerată ca o datorie de stat. Cf. *Vita Sequani, AS*, sept. VI, 36-41. Această *vita*, nu poate fi contemporană, dar informaţiile pe care le dă sunt valabile pentru epoca noastră.

419. *Vita Maximi, AS*, iam., I, p. 91; *Viata Valentini, AS*, iul., II, p. 41.

420. *Vita Ansberti, MGH, SRM*, V, p. 620.

421. *Vita Austregesili*, 2, *MGH, SRM*, IV, p. 190. B. Krusch crede pe nedrept carolingiană această Viaţă, cf. Lot, *L'impôt foncier et la capitulation sous le Bas-Empire*, Paris, 1928, p. 94.

422. Despre curte, cf. G. Waitz, *Deutsche Verfassungsgeschichte*, Keil-Berlin, 1882. I, p. 179-182, şi II, p. 1 şi urm.; Fustel de Coulanges, *La monarchie franque*, p. 135 şi urm.

423. *Vita Germeri, ASOB*, II, 818; *Vita Filiberti, MGH, SRM*, V, 568; *Vita Licini. AS*, feb., II, p. 678.

424. Cf. referinţele în Guilhiermoz, *Essai*, p. 423.

425. Să adăugăm *Puer adolescens* pentru Aredius, Cf. şi scrisoarea lui Desiderius către Dagobert, *Epist. Desid.*, I, 5, *MGH, Epist.*, III, p. 195, 29: *Dulcido auspicatae indolis pubertatis* („Dulceaţa fericitei vârste a pubertăţii"). Singurul caz în care se vorbeşte de copilărie este cel al lui Leodegarius: *A primi aetatis infantia* („Din primii ani ai copilăriei"), *MGH, SRM*, V, p. 324, 16.

426. *Nutriti: Vita Sigiranni, AB*, III, 381; *Epist Desid.*, II, 13, *MGH, SRM*, III, p. 210,24, şi I, 2, p. 194, 27, *Commendati: Vita Aredii, Filiberti, Austregesili, Licini.*

427. *Vita Austregesili, MGH, SRM*, IV, p. 190: *In obsequium gloriosi regis Gunthramni deputatur a patre* („Este încredinţat de către tată întru ascultarea slăvitului rege Guntramn").

428. Guilhermoz, *Essai*, p. 428.

429. Calmette, *Le «comitatus» germanique et la vassalité, NRHD*, 1904 şi Lot, *Les invasions germaniques*, p. 214.

430. *Vita Eligii*, I, 6, *MGH, SRM*, IV, p. 673: *Me presente, nescio quam ob causam nisi quod facile datur intelligi fidelitatis obtento dum apud regem puerolus habitarem... ut (Eligius) donaret sacramentum* („În prezenţa mea, din nu ştiu ce cauză în afară de faptul că se dă uşor a înţelege de către cel care a primit jurământul de credinţă pe vremea când, mic copil, locuiam la rege..., ca Eligius să depună jurământul de credinţă").

431. Marculf, *Form.*, I, 18, *MGH, Leges*, V, p. 55. Cf. Deloche, *La Trustis et l'antrustionat royal sous les premières races*, Paris, 1873; autorul n-a avut dreptate să neglijeze textele hagiografice pe care le citäm.

432. *Vita Sulpicii, MGH, SRM*, IV, 371; *Vita Wandregesili*, 7, *MGH, SRM*, V, p. 16; despre autorizaţia regală, cf. Marculf, *Form.*, I, 19, *MGH, Leges*, V, p. 55: *Praeceptum de clericatum.*

433. *Scola* poate desemna şcoala, dormitorul, grupul, corporaţia. *Supra.*

434. Vacandard, *La scola du palais mérovingien, Revue des Quest. Hist.*, LXI, 1897, p. 490 şi urm.; LXII şi LXXV, p. 546 şi 549. Roger, *Enseignement*, p. 97, îi preia concluziile. Dar Vacandard, ca şi Lot, *Invasions germaniques*, p. 214, dau cuvântului *scola* un sens mai larg decât îl are în text. *Scola* nu este curtea.

435. Babut, *Recherches sur la garde impériale et sur le corps des officiers au IV^e siècle*, Paris, 1914, Stein, *Histoire du Bas-Empire*, vol. I, p. 123, şi Seck, *Scolae palatinae* în *PW*, 1921, p. 621. Fără îndoială pentru *scolares* merovingieni au fost bătute monedele care poartă cuvântul *scola*. Cf. De Belfort, *Description générale des monnaies mérovingiennes*, Paris, 1892-1895, nr. 3490-3496, 3504-3506, 6342-6348...

436. De exemplu, *druzina* slavă, Niederle, *Manuel de l'Antiquité slave*, II, p. 268; sau corpul de „antrustioni" mongoli, B. Vladimirstov, *Le régime social des Mongols*, Paris, 1948, p. 110.

437. *In regiam aulam* „La curtea regală" (*Vita Arcadii, MGH, SRM*, III, p. 582, şi *Vita Hermelandi, ASOB*, III, I, p. 389); *in aula palatina* „la curtea palatului" (Fortunatus, *Carm.*, IV, 4, în legătură cu Sankt-Gallen); cf. Id., *Vita Desiderii, Leodegarii, Nivardi.*

438. *Vita Ragneberti, AS*, iunie, II, p. 695: *Scholastico ac dominico dogmate... eruditus* („Învăţat... în dogma scolastică şi religioasă").

439. Grigore din Tours, *HF*, V, 46, p. 256. Un preot din Rodez îşi încredinţează nepotul lui Gogon; *Vita Arnulfi*, 3, *MGH, SRM*, II, 433, Arnulf este încredinţat lui Gundulf *subregulus*. Cf. Guilhiermoz, *Essai*, p. 426, n. 323..

440. Despre *maior palatii*, cf. Lot, *Les destinées*, p. 323.

441. Fortunatus, *Carm.*, VII, 4, 25-26, p. 156, îl înfățișează pe Gogon aplaudat de *scola* care îl urmează: *Sive palatina residet modo laetus in aula/Cui scola congrediens plaudit amore sequax* („Ori stă vesel la curtea paltului/Iar *scola* adunată, urmându-l, îl aplaudă cu înflăcărare"). Cuvântul *schola* înseamnă adesea doar anturaj, cf. Grigore de Tours, *HF*, X, 26, p. 519.

442. Septimana, doică a copiilor lui Childebert II, complotează împotriva Brunehautei, împreună cu preceptorul Droctulf. Grigore din Tours, *HF*, IX, 38, p. 458.

443. Fortunatus, *Carm.*, VII, 16, p. 171.

444. Grigore din Tours, *HF*, V, 46, p. 256: *(Gogo) qui tunc regis erat nutricius* („Gogon care atunci era preceptorul regelui"); Vacandard traduce acest ultim cuvânt prin „hrănit de rege" (*Rev. des Quest. Hist.*, 61, p. 498) ceea ce e inexact.

445. Pseudo-Fredegarius, *Chron.*, IV, 86, p. 164. După Waitz. *Deutsche Verfassung Geschichte*, II, 2, p. 93, *domesticus* și *maior palatii* sunt uneori sino-nime.

446. Grigore din Tours, *Mir. Mart.*, III, 15, p. 636: *Gundulfus autem quidam ipsius urbis* (Tours) *civis ab infantia sua cum Gunthario Chlotari regis filio, habitavit. In cuius dum haberetur servitio et ordinante rege ascendens in arbore matura decerperet poma* („Iar un anume Gundulf, cetățean al acelui oraș, locuia, încă din copilărie, împreună cu Gunthar, fiul regelui Clotarius. Pe vremea când se afla în slujba lui, la porunca regelui, urcându-se într-un copac, culegea poame coapte"). Nu e vorba de un sclav, o arată urmarea povestirii, ci de un tovarăș de joacă.

447. Desiderius, *Ep.*, I, 5, *MGH, Epist.*, III, p. 195: *Recordatio contubernii et dulcedo auspicatae indolis pubertatis* („Amintirea tovărășici și duioșia fericitei vârste a adolescenței").

448. Roger, *Enseignement*, p. 96-97.

449. Așa cum arată expresiile folosite de hagiografi: *Eruditio palatina* „învățătura palatului" (*Vita Aredii, MGH, SRM*, III, 582), *militaribus gestis et aulicis disciplinis* „prin fapte de arme și învățături de curte" (*Vita Wandregesili, ASOB*, II, p. 534).

450. *Vita Arnulfi*, 4, *MGH, SRM*, II, p. 433: *Nam virtutem belligerandi seu potentiam illius deinceps in armis quis enarraret queat?* („Căci cine ar putea să povestească de-a fir-a-păr vitejia războinică ori forța acestuia?"); *Vita Austregesili*, I, *MGH, SRM*, IV, p. 291.

451. Cf. Guilhiermoz, *Essai*, p. 426-427.

452. Aredius: *Cancelarii fortiter officium* „slujba de cancelar"; Ansbert: *Aulicus scriba doctus* „învățat scrib de curte"; Dadon (Audoenus): *Annulum regis adeptus* „primind inelul regelui". Avem semnătura lui Dadon pe o diplomă (*Arch. Nat.*, KI, 5, cf. Lauer și Samaran, *Diplômes originaux*, pl. 4).

453. Despre funcțiile referandarului, cf. Giry, *Manuel de Diplomatique*, p. 708, etc., și L. Levillain, *La souscription de chancellerie dans les diplômes mérovingiens, MA*, XV, 1911, p. 101 urm.

454. Numai actele regale au beneficiat de o ediție bună. Cf. Lauer și Samaran, *Les Diplômes originaux des mérovingiens*, Paris, 1908.

455. J. Vielliard, *Le latin des diplômes royaux et des chartes privées de l'époque mérovingienne*, Paris, 1927. Comparând rezultatul acestei lucrări savante cu acela al lui P. Brillat, *La langue des inscriptions monétaires mérovingiennes, Positions des Thèses, Ecole des Chartes*, Paris, 1935, se constată că limba inscripțiilor monetare este mai apropiată de limba vorbită.

456. J. Vielliard, p. 107, 119, 121, 132, și D. Norberg, *Erudition et spéculation dans la langue latine médiévale, ALMA*, XXII, 1, 1952, p. 5-16.

457. J. Havet, *Oeuvres* I, *Questions mérovingiennes*, Paris, 1885, p. 313 și urm. Autorul, punând în evidență acest obicei, nu crede că redactorii actelor sunt conștienți de ceea ce fac, lucru greu de demonstrat.

458. Hartmann, *Gesch.*, II, 1, p. 70, remarcase deja acest lucru studiind scrisorile trimise de regii merovingieni împăraților. Cf. și A. Uddholm, *Les traits dialectaux de la langue des actes mérovingiens et le formulaire de Marculf, ALMA*, XXV, 1, p. 47 și urm.

459. Redactorul unui edict al lui Gontran și al unui decret al lui Childebert II (*MGH, Cap.*, I, 10 și 15), al cărui stil este încă remarcabil pentru această epocă. K. A. Eckhardt (ed. *Pactus legis salicae*, Einführung, Göttingen, 1954, p. 171), atribuie acestui retor micul prolog al legii salice.

460. Marculf, *Form., pref. MGH, Leges*, V, p. 38.

461. Mallon, *L'écriture de la chancellerie impériale romaine*, în *Acta Salmanticensia*, IV, 2, 1946, și P. Classen, *Diplomatische Studien zum römischgermanischen Kontinuätsproblem, Archiv für Diplomatik*, II, 1956, p. 23 și urm.

462. Se poate compara începutul edictului lui Clotarius II († 629); *MGH, Cap.*, I, p. 18, și *Novella* 26 a lui Valentinian III inserată în *Breviarul* lui Alaric.

463. Marculf, *Form.*, *pref.*, p. 37. Acest Landry, pentru unii, ar fi un episcop de Paris, pentru alții, un episcop de Meaux. Cf. L. Levillain, *Le Formulaire de Marculf et la critique moderne, MECh*, 1923, p. 21-91; Buchner, *Die Rechtsquellen*, p. 51 și urm., și, în cele din urmă, F. Beyerle, *Das Formel-Schulbuch Markulfs, in Ausverfassungs und Landesgeschichte*, Festschrift Th. Mayer, vol. II, p. 365-389, Constanz, 1955. Istoricii nu sunt de acord asupra datei formularului. Pentru unii, el este din 650, pentru alții din perioada 720-730. A. Uddholm, *Formulae Marculfi, Etude sur la langue et le style*, Uppsala, 1954.

464. Marculf, *Form.*, *pref.*, p. 37: *Sed ego non talibus viris* (cărturarii și savanții în arta scrierii)... *sed ad exercenda initia puerorum ut potui aperte et simpliciter scripsi* („Dar eu nu am scris precum asemenea bărbați ... ci, cum am putut, limpede și simplu, pentru exercițiile de început ale copiilor“).

465. *Ibid.*, p. 32: *Item alio dictatu ad iovenis nescientes scripturas: Miror prorsus tam prolixa tempora aut nullum me sermonem pagene consecutum, cuius aeloquia vestri velut ad verba dictantium polluti, mutuati caeras afferunt, currunt articolis falsitatis: sed ubi venitur ad revolvendum, delisse magis quam scripisse pro solicissimum solicissimo referet: quando sperabat capitola epistolae finisse, nec inciperat in primo* („De asemenea pentru tinerii care nu știu să scrie Scripturile după dictarea altuia: Mă mir foarte de cât de mult timp am nevoie sau de textul care niciodată nu ține pasul cu mine în scrierea lui pe pagină“). Despre acest text, cf. Zeumer, *Neues Archiv*, VI, p. 21 și urm.

466. W. John, *Formale Beziehungen der privaten Schenkungsurkunden Italiens u. des Frankenreiches u. die Wirksamkeit der Formulare*, în *Archiv f. Urkund.*, 1936, XIV, p. 1 și urm.

467. Marculf, *pref.*: *Cum fere septuaginta aut amplius annos expleam vivendi, et nec iam tremula ad scibendum manus est apta* („Cum am împlinit cam șaptezeci de ani de viață ori mai mult, și mâna, de-acum tremurătoare, nu mai este bună pentru scris“)

468. Giry, *Manuel de Diplomatique*, p. 522.

469. Cf. studiile specialistului în note tironiene, M. Jusselin, *Notes tironiennes dans les diplômes mérovingiens, BECh*, 68, 1908, p. 481-506; *La transcription des ordres à la chancellerie mérovingienne d'après les souscriptions en notes tironiennes, ibid.*, 74, 1913, p. 67-73. Cf. și A. Metz, *Die tironischen Noten.., Archiv f. Urkund.*, 17, 1941, p. 222 și urm. Chatelain, *Introduction à l'étude des notes tironiennes*, Paris, 1900, și Prou, *Manuel de Paléographie*, Paris, 1924, p. 123 și urm.

470. *Vita Desiderii*, I, *MGH, SRM*, IV, p. 564: *Contubernii regalis adulcicens se indedit dignatibus hac deine legum romanarum indagatione studium dedit* („Adolescentul a intrat în rândurile demnitarilor de la curtea regală, apoi aici, prin cercetarea legilor romane, s-a dedicat studiului“).

471. *Vita Lifardi, ASOB*, I, 154: *Erat in causarum temporalium legibus discretor praecipuus* („Era un excelent cunoscător al legilor în cauzele profane"); *Vita Ebrulfi, op. cit.*, I, 354: *Oratoris facundia praeditus ad agendas causas inter aulicos residebat doctissimus* („Distingându-se prin elocință oratorică în procese, era foarte învățat printre curteni").

472. Cf. Gaudemet, *Survivances romaines*, p. 149-286.

473. Cf. testamentul Burgundofarei, 632 (Pardessus, II, p. 15), care a fost studiat de J. Guérout, în RHE. 1965, p. 761 și urm. și DHGE, XVI, 1967, 534-545; testamentul lui Bertrand din Le Mans, 614 (*Actus pont. Cenom.*, ed. Ledru, p. 103-141).

474. Cf. *Form. Turon.*, 11, și 24, *MGH, Leges*, V, p. 11 și 149; cf. L. Stouff, *L'interprétation de la loi romaine des Wisigoths dans les formules et les chartes du VI[e] au XI[e] siècle. Mélanges Fitting*, 1907, vol. II, p. 165.

475. Cf. manuscrisele din secolul al VI-lea și al VII-lea păstrate la Biblioteca Națională, *Paris. lat.*, 9643 și 4568, la Berlin, *Berl.*, 159 care provin de la Lyon (cf. Mommsen, ed. Codului theodosian, p. LXII). *Coloniensis* 212 din secolul al VII-lea conține *Novellele* lui Valentinian. Cf. Maassen, *Quellen*, p. 574.

476. L. Stouff, *L'interprétation*, p. 165. În același sens, D. P. Blok, *Les formules de droit romain dans les actes privés du Haut Moyen Age*, în *Mélanges Niermeyer, Groningen*, 1967, 17-28.

477. G. Chevrier, *Déclin et renaissance du testament en Droit bourguignon du VII[e] au XII[e] siècle. Mémoire de la Société p. l' hist. du doit et des Inst. des anciens pays bourguignons*, IX și X, 1943, 1944; și *Civilisation juridique de la Bourgogne mérovingienne, Etudes mérovingiennes*, p. 23 și urm.

478. Syagrius este trimis ca *iudex* la Marsilia (*Vita Desiderii, MGH, SRM*, IV, p. 564). Și Bonnet (*Vita Boniti, MGH, SRM*, VI, p. 121, 1).

479. *Vita Ansberti, AB*, XIX, 1900, p. 234. Această viață este destul de târzie, însă utilizabilă.

480. *Vita Wandregesili*, 5 și 6, *MGH, SRM*, V, p. 15-16.

481. *Vita Desiderii, MGH, SRM*, IV, p. 569-570: *Deum iugiter in mente habeas; mala opera quae Deus hodit nec consentias nec facias; regi sis fidelis, contubernales diligas* („Să-l ai mereu în minte pe Dumnezeu; să nu accepți și să nu faci lucrări rele care nu-i plac Domnului; să-i fii credincios regelui, să-ți iubești tovarășii"). Într-o a doua scrisoare: *Caritatem circa omnes tenete, castitatem supra omnia custodite*... („Să aveți bunăvoință față de toți, să vă păstrați mai presus de orice castitatea..."). Terminând, ca îi propune să-i trimită ce îi lipsește la curte: *De speciebus vero quae vobis in palatio sunt necessariae, nobis per epistolam vestram significate et continuo in Dei nomine dirigemus* („Scrieți-ne în scrisoarea voastră despre lucrurile de care aveți nevoie la palat și vi le trimitem de îndată, în numele Domnului").

482. Remigius, *Epist. Austras.*, *MGH, Epist.*, III, p. 113, 29: *Cum iuvenibus ioca, cum senibus tracta, si vis regnare nobilis iudicare* („Joacă-te cu tinerii, discută și ia hotărâri cu bătrânii, dacă vrei să domnești cu noblețe").

483. *Sermo ad regem, Ep. aev. moriv.*, 15, *MGH, Epist.*, III, p. 458: *Iuvenum quidem qui tibi proximi assistunt cauto ordine eorum verba recipe. Iocularis qui curiales sermones habet ad loquendum? Ne libenter eum audias; et quando tu cum sapientibus, locutus fueris aut cum tuis ministerialibus bonas fabulas habueris, ioculares taceant* („Să primești cu precauție spusele tinerilor care-ți sunt în preajmă. Sunt vorbele de curte ale vreunui glumeț adevărate discuții? Să nu-l asculți cu toată inima; și când vei fi discutat cu cei înțelepți sau cu miniștrii tăi, glumeții să tacă"); *Ibid.*, p. 460: *Tu vero conserva unius thori castitatem* („Tu însă păstrează castitatea unui singur pat").

484. *Vita Aredii, ASOB*, I, 349 a: *Inutilia reputans, ut vere erant, palatina declinaret officia et iocas ac fabulas omniaque ludicra gesta quae in aula regia iugiter ageban-*

tur („Fugea de treburile palatului, socotindu-le inutile, aşa cum de fapt erau, şi de glume şi poveşti şi de toate distracţiile care se ţineau lanţ în palatul regal").

485. Fortunatus, *Carm., append.*, V, *MGH, AA*, IV, I, p. 279, 10.

486. Id., *Carm.*, VI, 6, şi p. 146.

487. Ennodius, *Carm.*, II, 111, *MGH, AA*, VII, p. 214.

488. Bezzola, *Les origines*..., p. 53-54, după Koebner, *Venantius Fortunatus*, Berlin, 1915, p. 33, vorbeşte despre *dulcedo*, prima formă de curtoazie. Curtius, *Littérature européenne*, p. 510, traduce *dulcedo* prin har oratoric, ceea ce restrânge adevăratul sens.

489. Fustel de Coulanges, *La monarchie franque*, Paris, 1888, o remarcase deja, p. 138.

490. Desiderius, *Ep.*, I, 9, *MGH, Epist.*, III, p. 198: *Optarem frequenter si possibilitas adrideret, sacris vestris intersse conloquiis ut sicut nos sub saeculi habitu in contubernio serenissimi Clothari principis mutuis solebamus relevare fabellis*... („Adesea aş vrea, dacă timpul mi-ar surâde, să mă mai aflu în mijlocul sfintelor voastre discuţii, aşa cum odinioară, în tovărăşia prealuminatului principe Clotarius, sub haină lumească, obişnuiam să spunem poveşti..."), *fabellis* şi nu *tabellis* cum vrea Vacandard, *Vie de saint Ouen*, p. 40, care urmează lecţiunea dată de Migne, *PL*, LXXXVII, c. 253).

491. *Poet. latin. aev. Merov.*, n. 42, în *MGH, Poe*, IV, 2, p. 569: *Ymnorum sonus modulantur clerici/Ad aulam regis et potentes personae/Procul exclusit saecu-lares fabulas* („Clericii intonează melodiile imnurilor/În palatul regelui şi curtenii/Au alungat departe poveştile profane"). Cf. despre acest poem, D. Norberg, *La poésie latine rythmique du Haut Moyen Age*, p. 51.

492. *Vita Audoeni* (Vita c), *AB*, V, 1, 1887, p. 67.

493. Sidonius menţionează nişte mimi la curtea vizigotă la sfârşitul secolului al V-lea (*Ep.*, 1, 2, *MGH, AA*, VIII, p. 2, 5). Cf. reprezentarea unor *jongleurs*-i pe un diptic al consulului Anastasius (517): *DACL*, VII, 2, c. 2641; cf. *Vita Amandi*, 22, *MGH*, V, p. 444, ...*quem vulgo mimilogum vocant* („...care în popor se numeşte măscărici"), şi *Vita Praeiecti, ibid.*, p. 245, 5. Pentru curtea suebă, cf. Grig. din T., *Mir. Mart.*, IV, 7.

494. Cf. n. 483. Spun poate, deoarece, în pofida interpretării lui Lot, *Quels sont les dialects romans que pouvaient connaître les Carolingiens, Romania*, LXVI, p. 436, cuvântul *iocularis* poate să însemne în text „glumeţ". Despre originea *jongleurs*-ilor, a se vedea E. Faral, *Les Jongleurs en France*, Paris, 1910.

495. Fortunatus, *Carm.*, VII, 7, 63, *MGH, AA*, IV, I, p. 163.

Romanusque lyra, plaudit tibi barbarus harpa...
Nos tibi versiculos, dent barbara carmina leudos.
(„Şi romanul te slăveşte cu lira, barbarul cu harpa...
Noi îţi vom da versuleţe, poemele barbare *leudos*").

O ordonanţă regală din 789, *MGH, Cap.*, I, p. 63, menţionează *winileodos*, care sunt, spune glosa, *seculares cantilenae* („cântări profane").

496. Pseudo-Fredegarius, *Chron.*, IV, 1, *MGH, SRM*, II, p. 124; trebuie să apropiem această informaţie de un pasaj al lui Paulus Diaconul, *HL*, I, 27, *MGH, SRL*, p. 70, 4, consacrat cântecelor în cinstea lui Alboin.

497. Kurth, *Histoire poétique des Mérovingiens*, Paris, 1893, a încercat să regăsească teme epice în povestirile cronicarilor, nu a fost urmat. Aceste cântece naţionale existau, iar Carol cel Mare a vrut să fie puse în scris, cf. Eginard, *Vita Caroli*, 29, ed. Halphen, p. 82; despre naşterea epopeii, cf. R. Louis, *De l'histoire à la légende*, vol. II, *Girart comte de Vienne, dans les chansons de gestes*, Auxerre, 1947, *passim*; M. I. Siciliano, *Les origines des chansons de geste*, trad. fr., Paris, 1951; şi R. Menendez Pidal, *La chanson de Roland et la tradition épique des Francs*, trad. fr., Paris, 1960, p. 3-50.

498. Cf. textul lui Fortunatus citat *supra*, nota 495. S-a găsit mormântul unui cântăreţ din liră la Köln. Cf. F. Fremersdorf, *Zwei wichtige Frankengräber aus Köln*.

Jahrbuch f. Prähistorische und Ethnographische Kunst, 1941-1942, p. 133, şi J. Werner, *Leier und harpe im germanischen Frühmittelalter, Fest. P. Mayer*, I, 1954, IX, 15.

499. Cf. *supra*.

500. *Vita Eligii*, II, 6, *MGH, SRM*, IV, p. 697: *Maurinus... cantor... in regis palatio laudatus* („Maurinus... cântăreţul... ridicat în slăvi în palatul regelui"); *Vita Ansberti, AB*, I, 1882, p. 181: *Cum... diversa musicae artis in chordis et in tibiis instrumenta personantia audiret* („Când... asculta răsunând diferite instrumente muzicale din coarde şi din fluiere").

501. Beda Venerabilul, *HE*, II, 20, ed. Plummer, p. 126: *Misit in Galliam nutriendos regi Daegoberecto qui erat amicus illius, ibique ambo in infantia defuncti* („I-a trimis în Galia, ca să fie crescuţi de regele Dagobert, care-i era prieten, şi aici au murit amândoi în copilărie").

502. Menendez Pidal, *Historia de España*, III, p. 95 şi urm.

503. J. Fontaine, *Isidore de Séville*, p. 835 şi urm., are dreptate să spună că Galia nu a jucat nici un rol în formaţia culturală a lui Isidor, dar opune într-un mod prea categoric cele două regate. El recunoaşte doar că există legături între Galia de Sud-Est şi Spania. Or, am văzut influenţa provensalilor asupra mediilor austrasiene, *supra*.

504. Cf. Grigore din Tours, *HF*, VI, 33, 34, VII, 10, în *MGH, SRM*, I, p. 304 şi 332. Pseudo-Fredegarius, *Chron.*, IV, 30; *Ibid.*, II, p. 132.

505. Cf. Lewis, *Le commerce et la navigation sur les côtes atlantiques de la Gaule du Ve au VIIe siècle, MA*, LX, 1953, p. 249-298. Datorită unor pelerini spanioli veniţi să venereze mormântul Sfântului Martin, Grigore din Tours este informat în mod deosebit în legătură cu ceea ce se petrece în Spania. Cf. *HF*, V, 38, VI, 18, IX, 14, p. 243 şi 287-428; *Mir. Mart.*, I, 11, *Glor. Conf.*, 81, p. 594 şi 800.

506. Cf. *supra*.

507. În legătură cu aceste împrumuturi, cf. Menendez Pidal, *Historia de España*, vol. III, p. 212 şi urm.; Perez Pujol, *Instituciones de la España Goda*, II, p. 178. P. Goubert, *L'Espagne byzantine*, Paris, 1947, p. 139. Anumite instituţii romane au supravieţuit până în Evul Mediu. Cf. Sanchez-Albornoz, *El Tributum quadragesimale, Supervivencias fiscales romanas en Galicia, Mélanges Halphen*, p. 645-658.

508. Cf. Sanchez-Albornoz, *Ruina y extinción del municipio romano en España y instituciones que le reemplazan*. Buenos-Aires, 1943, p. 44 şi 107, şi *El Gobierno de las ciudades en España del siglo V al X*, în *Settimane*, VI, p. 359 şi urm.; J. M. Lacarra, *Panorama de la historia urbana en la peninsula ibérica desde del siglo V al X, ibid.*, p. 319 şi urm. *Vita Aemeliani* menţionează în mai multe rânduri *senatores*, cap. XI, XV, XVI, XVII, PL, LXXX, c. 707 şi urm. Ewig, *Résidences et capitales...*, p. 31 şi urm.

509. Menendez Pidal, *Historia de España*, III, p. 102, 115 şi 339.

510. *Vitas Sanctorum*, IV, I, ed. Garvin, p. 160 şi 168.

511. Mansi, vol. IX, 1013.

512. Vives, *Inscripciones*, p. 141-143; cf. Fontaine, *Isidore de Séville*, p. 848.

513. *Adelf. M. Chron.*, c. 3, p. 479, citat de R. Grosse, *Las Fuentes*, p. 339. Tatăl lui Erwig, Ardabastus, ar fi fost expulsat de împărat şi s-ar fi refugiat la Toledo.

514. Cf. H. Schlunk, *Relaciones entre la peninsula ibérica y Byzancio durante la época visigoda, AEA*, vol. LX, 1945, p. 177-204, şi Fontaine, *Isidore de Séville*, p. 846-848, Strohecker, *Das spanische Westgotenreich u. Byzanz*, în *Germanentum...*, p. 205-245. J. N. Hillgarth, *Coins and chronicles: Propaganda in sixth Century Spain and the Byzantine Background*, în *Historia*, 1966, p. 483-508.

515. *Lex Visigothorum*, II, 5, *MGH, Leges*, I, p. 105: *De scripturis valituris et infirmandis ac defunctorum volontatibus conscribendis* („Despre scrierile ce trebuie validate şi infirmate şi despre dorinţele defuncţilor ce trebuie redactate"), cf. şi Isidor, *Origines*, V, 24, ed. Lindsay.

516. *Lex Visigothorum*, X, 1. 19, p. 390.

517. *Ibid.*, II, 1, 17, p. 65: *De his admoniti iudicis epistola vel sigillo ad iudicem venire contemnunt* („Despre cei care, anunţaţi printr-o scrisoare a judecătorului sau prin pecetea acestuia, refuză să vină la judecător").

518. *Ibid.*, II, 1, 22, II, 5, p. 71, 105 şi urm.

519. *Ibid.*, XII, 3, 14, p. 442.

520. Conciliul din Toledo, X, (656), c. 4, Mansi, XI, 35.

521. *Form. visigoth* 25, *MGH, Leges*, V, p. 587. Sanchez-Albornoz, *Ruina y extinción*, p. 101, crede că formula reproduce un act din secolul al V-lea, dar demonstraţia sa nu este convingătoare. Să notăm că Isidor din Sevilla descrie în lucrarea sa *Origines* (IX, 4, 25), instituţiile municipale folosind timpul prezent.

522. *Lex Visigothorum*, II, 5, 17, p. 116, 19: *Hec querenda ab utrisque partibus in scriniis domesticis instrumenta cartarum* („Aceste documente scrise pe foi, care interesează ambele părţi, pot fi căutate în arhivele private"). Liberţii bisericilor trebuiau să prezinte actele de eliberare noului episcop; cf. *Al VI-lea Conciliu de la Toledo*, 638, c. 9, Mansi, X, 666.

523. *Lex Visigothorum*, II, 4, 3, şi II, 5, 17, p. 95 şi 116, despre *contropatio* sau compararea scrisurilor, cf. Zeumer, *NA*, 24, p. 38.

524. În secolul al XVIII-lea, se putea încă citi o diplomă a lui Chindaswinthus păstrată la mânăstirea din Bierzo. Cf. A. Millarès Carlo, *Tratado de Paleografia española*, Madrid, 1932, p. 45. Se crede că avem un fragment dintr-o diplomă din prima jumătate a secolului al VIII-lea. Cf. Palimpsestul de la Berna, *AA*, 90, 18, Brukner şi Marichal, *Chartae Latinae Antiquiores*, I, 1954, nr. 2; dar este ea oare din epoca vizigotă sau asturiană?

525. Despre influenţa formularului de la Angers asupra formularului vizigot, cf. Schwerin, *Sobre las relaciones entre las formulas visigoticas y las Andecavas, Annuario de Hist. del derecho español*, IX, 1932; avem aici o nouă dovadă a relaţiilor dintre Galia şi Spania.

526. Formulele 19 şi 25 sunt datate din vremea domniei lui Sisebut; în vreme ce A. d' Ors, *La territorialidad del derecho de los Visigodos,* în *Settimane*, III, p. 408, nu crede în autenticitatea acestor formule, M. C. Díaz y Diaz, *Un document privé de l'Espagne wisigothique sur ardoise*, în *SM*, 1960, p. 52-71, tocmai a demonstrat contrariul, comparând textul unei formule cu acela de pe tăbliţa pe care o datează din timpul domniei lui Reccared.

527. Ele au fost publicate parţial de către Gomez-Moreno, *Documentación goda en pizarra, Boletin de la Real Academia española*, Madrid, 1966. Cf. şi A. G. Palacios, M. Diaz, J. Maluquer de Motes, *Excavaciones en la «Lancha de Trigo» Diego Alvaro, Avila* în *Zephyrus*, IX, 1, 1958, Salamanca, p. 59-78, şi mai ales Manuel C. Díaz y Díaz, *Un document privé de l' Eglise wisigothique sur ardoise, SM*, 1960, p. 52-71 şi *Los documentos hispano-visigóticos sobre pizarra, SM*, 1966, p. 75-107.

528. Putem menţiona *graffiti*-i de la Terrasa publicaţi de Vives, *Inscripciones*, nr. 332.

529. *Lex Visigothorum*, VI, 1, 6, p. 256, 8: *Eventibus signis aut suscriptionibus...* („Prin semnele sau prin semnăturile de la sfârşit..."). Despre *signa*, cf. Zeumer. *NA*, 24, p. 13-28. Cf. şi *fragm. Gaudenzia*, 15, *MGH, Leges*, I, 1, p 471, 18: *Si autem ipse donator et testes litteras nesciunt unusquisque signum faciat* („Dacă însă însuşi donatorul şi martorii nu cunosc literele, să facă fiecare câte un semn").

530. *Form. visigoth.*, 7, p. 579: *Ill. rogitus a domino et fratre ill. quia ipse litteras ignorat, pro eum scriptor accesi et hanc oblationem... subscripsi* („Ill., rugat de ilustrul domn şi frate, pentru că acesta însuşi nu cunoştea literele, am acceptat şi am semnat această danie").

531. Printre laicii din cel de-al III-lea conciliu, un singur *signum*, cel al unui *vir. ill.* Gusin, față de mai multe semnături. Cf. Mansi, IX, 986 b. Tăblița vizigotă studiată de M. C. Díaz y Díaz poartă semnăturile judecătorilor.

532. Vives, *Inscripciones*, în afara textelor.

533. Isidor, *Orig.*, I, 3, 1. J. Fontaine, *Isidore de Séville*, p. 58, socoate că această avansare se explică prin numărul crescând de analfabeți. Nu cred că Isidor a vrut să introducă cunoștințele elementare printre artele liberale. În alt loc (*Sent.*, III, 13, 10, *PL*, LXXXIII, 688 a), el deosebește foarte clar „literele obișnuite", adică alfabetul, de „literele liberale", a remarcat-o însuși Fontaine, *Isidore*, p. 61. În pasajul din *Origines*, *disciplina* are sensul de știință în general.

534. *Lex Visigothorum*, XI, 1, p. 400: *De medicis et aegrotis* („Despre medici și bolnavi"), XI, 1, 5: *Si quis medicus hipocisim de oculis abstulerit... V solidos pro suo beneficio consequitur* („Dacă un medic a scos un urcior din ochi... să primească drept plată cinci bani de aur").

535. *Versus Isidori*, ed. Beeson, *Isidor-Studien*, München, 1913: *Pauperis attende medice censum atque potentis/Dispar conditio dispari habenda modo est/Si fuerit dives, sit iusta occasio lucri;/Si pauper, merces sufficit una tibi* („Medicule, fii atent la averea săracului și a celui puternic/O condiție diferită trebuie tratată în chip diferit/Dacă a fost bogat, posibilitatea câștigului să fie pe măsură;/Dacă e sărac, îți ajunge o singură plată").

536. Cf. Garcia Villada, *Historia Eclesiástica*, II, 1, p. 265, și J. N. Garvin, în comentariul ediției sale din *Vitas Sanctorum*, p. 367-368.

537. Vives, *Inscripciones*, n. 288.

538. *Vitas Sanctorum*, ed. Garvin, p. 162: *Cui cum multi medici diversa adhiberent...* („La aceasta, după ce veniseră mulți medici..."); p. 166: *Mira subtilitate incisionem subtilissimam subtili cum ferramento fecit atque ipsum infantulum... abstraxit* („Cu o ușurință uimitoare a făcut o tăictură foarte fină cu un instrument subțire și a scos copilașul").

539. *Lex Visigothorum*, XI, 1, 7, *MGH, Leges*, I, p. 402: *De mercede discipuli. Si quis medicus famulum in doctrina susceperit, pro beneficio suo duodecim solidos consequatur* („Despre plata elevului. Dacă un medic a primit la învățătură un ucenic, să primească drept plată doisprezece bani de aur").

540. Isidor din Sevilla, *Origines*, IV, 13, 5, ed. Lindsay. Această definiție este luată de la Tertullian, *De Anima*, II, 6.

541. Cf. O. Probst, *Isidors Schrift De Medicina*, în *Archiv. für Geschichte der Medizin*, VIII, 1, 1916; și Fontaine, *Isidore de Séville*, p. 666 și urm.

542. *Lex Visigothorum*, II, 1, 11, *MGH, Leges*, I, p. 60, despre vacanțele tribunalelor de Paști, vara și toamna. Despre avocați, cf. Isidor, *Sentent.*, III, 56, *de Causidicis* („Despre avocați"), și despre cunoștințele judecătorilor, id., III, 52, 2, *PL*, LXXXIII, 724, 727, 728.

543. *Lex Visigithorum*, II, 2, 2, p. 80.

544. Codul lui Iustinian este cunoscut în Spania vizigotă? E o problemă discutabilă: cf. C. G. Mor, *Atti del Congr. int. del diritto*, 1940, I, p. 283-294, și A. Larraona A. Tabea, *El derecho justinianeo en España*, în *Atti di congresso int. di Diritto romano*, Bologna, 1935, vol. II, p. 85-182. Isidor a cunoscut poate *Pandectele* lui Iustinian, cf. Fontaine, *Isidore de Séville*, p. 82.

545. Cf. testamentul episcopului de Huesca, din 576, și donația diaconului Vincentius către abatele Asan, din 551, publicate în *Bolet. de la Real Acad., Anuario de hist. del derecho esp.*, XVI, 1945, p. 45.

546. Isidor din Sevilla, *Orig.*, cartea V; în lăzile bibliotecii din Sevilla sunt închise cărți de drept. Cf. *Versus in bibliotheca*, 15, ed. Beeson, p. 162. Despre sursele juridice ale lui Isidor, cf. H. Kubler, *Isidors Studien, Hermes*, vol. XXV, 1890, p. 505 și urm.

547. Târziu, *Un abrégé juridique des Etmologies*, Mélanges J. Havet. Paris, 1901, p. 658-680.

548. *Lex Visigothorum*, V, 4, 22, 226: *Quo presens liber debeat pretio comparari* („Cu ce preț să trebuiască să fie cumpărată prezenta carte").

549. *Lex Visigothorum, De legislatore*, p. 38 și urm.

550. Judecată reprodusă și discutată în Lot, *Les Invasions germaniques*, p. 183.

551. Garcia Villada, *Historia Eclesiástica*, II, 2, p. 187.

552. Braulio, *Epist.*, 38 și 39, ed. Madoz, p. 172-173.

553. Cf. „tomurile" lui Recceswinthus, *Leges Visigothorum*, supp. p. 472 și 474; al lui Erwig, *ibid.*, p. 476; doar regele Egica, *ibid.*, p. 483, se adresează doar clericilor.

554. Garcia Villada, *op. cit.*, II, 1, p. 107 și urm.

555. P. Séjourné, *Le dernier Père de l'Eglise, passim.*

556. Braulio, *Ep.*, 25, ed. Madoz, p. 144: *Sane in tempore apud Laurentium comitem dudum eum fuisse novi*... („Știu bine că, în acea vreme, se afla încă la comitele Laurentius...").

557. Id., *Ep.*, 26, p. 145: *Pro libris Laurentii solliciti fuimus sed quia illo tempore res sicut nostis in dispersionem venit nihil inde investigare potuimus* („Am fost îngrijorați pentru cărțile lui Laurentius, însă, pentru că în acea vreme, așa cum știți, averea s-a împrăștiat, nu am putut afla nimic"). Acest comite Laurentius pare să fi locuit la Toledo. Din acest oraș scrie corespondentul lui Braulio, abatele Emilianus.

558. Grigore cel Mare, *Ep.*, IX, 230, *MGH, Epist.*, II, p. 226. Despre acest duce Claudius, cf. *Vitas Sanctorum*, ed. Garvin, V, 10, 7, p. 234. Scrisoarea pe care ar fi scris-o Isidor este fără îndoială parțial apocrifă. Cf. Séjourné, *Le dernier Père de l'Eglise*, p. 73. Despre aristocrația romană, cf. Stroheker, *Spanische Senatoren...*, în *Germanentum...*, p. 79.

559. Despre Ioan din Biclar, cf. Schanz, IV, 2, p. 114. Despre Masona, *Vitas sanctorum*, V, 2, 1, p. 190 și urm.

560. Menendez Pidal, *Historia de España*, III, p. 179, și D' Abadal y Vinyals, *A propos du legs visigothique en Espagne, Settimane*, V, p. 541 și urm. J. Fontaine, *Conversion et culture chez les Wisigoths d'Espagne*, în *Settimana*, XIV, 87-147.

561. *Vitas Sanctorum*, V, 1, 4, p. 254: *Vir natione gothus generoso stemmate procreatus... multis nimirum artium disciplinis existebat eruditus*... („Bărbat de neam got, născut dintr-un neam nobil... era instruit în foarte multe discipline...").

562. *Vita Fructuosi*, VIII, ed. Nock, p. 99: *Inter quos unus sophismae intelligentiaeque peritiam indeptus nomine Teudisculs*... („Între aceștia unul cunoscător al filosofiei și științei, pe nume Teudisclus...").

563. Ildefons în special. Nu se știe dacă Braulio era dintr-o familie romană sau vizigotă. Cf. Lynch, *Saint Braulio, Bishop of Saragossa, his life and writings*, Washington, 1938, p. 4-5.

564. Isidor, *Orig.*, I, 32-1: *Barbarismus a barbaris gentibus dum latinae orationis integritatem nescirent* („Termenul barbarism provine de la neamurile barbare, de vreme ce nu cunosc puritatea vorbirii latinești").

565. *Ep. visig.*, 11 până la 16, în *MGH, Epist.*, III, p. 677-684.

566. Bezzola, *Les origines...*, p. 80, n. 2. Dimpotrivă, acest istoric îl citează, p. 34, și pe nobilul Wiatremir care ar fi compus epitaful Antoninei, una dintre cele mai frumoase compoziții poetice din epocă. De fapt, acest epitaf trebuie să fi fost opera fie a lui Braulio, fie a unui poet necunoscut. Madoz, *Braulionis epist.*, p. 8, și mai ales M. C. Diaz, *Anecdota wisigothica*, I, p. 36 și urm.

567. Braulio, *Ep.*, 28, 29, 30, p. 146-149.

568. Braulio, *Vita Aemiliani*, pref., PL, LXXX, 699.

569. Despre curte, cf. studiul lui Sanchez-Albornoz, *El Aula Regia y las asambleas politicas de los godos*, în *Cuadernos de Historia de España*, V, 1946, p. 5-10.

570. Fortunatus, *Carm.*, VI. 5, *MGH, AA*, IV, p. 136. Sanchez-Albornoz, *op. cit.*, p. 70.

571. Rodrigo Ximénez de Rada, *De Rebus Hispaniae: Mos erat temporis apud Gothos, ut domicelli et domicellae, magnatum filii, in regali curia nutrirentur* („La goţi, era un obicei al acelor timpuri ca domnişorii şi domnişoarele, fiii oamenilor de vază, să fie crescuţi la curtea regelui"). Citat de Sanchez-Albornoz, *El Aula Regia*, p. 71.

572. Sanchez-Albornoz, *En torno a los origenes del Feudalismo*, I, 1, Mendiza, 1942, p. 76 şi urm.

573. Cf. Aluzie la sport: Isidor din Sevilla, *Chron.*, 54, p. 290: *Saepe etiam* (Reccared) *lacertos movit ubi non magis bella tractasse quam potius gentem quasi in palaestrae ludo pro usu certaminis videtur exercuisse* („Adesea chiar Reccared şi-a pus în mişcare muşchii, părând nu atât că a condus războaie, cât mai degrabă că şi-a exersat oamenii ca în jocurile palestrei, făcute pentru întreceri"). Id., *Hist. Gothorum, Recapitulatio, Chron. min.*, 2, *MGH, AA*, XI, p. 294: *Ludorum certamina usu quotidiano gerunt* („Obişnuiesc să practice zilnic întreceri sportive").

574. *Incipiunt notas ob eruditione infantum editas ut fertur a Seneca cordubensis poeta* („Încep notele născocite pentru învăţarea copiilor, aşa spune poetul cordoban Seneca"). Cf. Mentz, *Die Tironischen*, p. 173-175. Să reţinem că formularul vizigot este cunoscut şi dintr-un manuscris de la Oviedo.

575. Acest text editat de Anspach (*RhM*, LXVII, 1912, p. 556-568), după un manuscris carolingian, tocmai a fost reeditat de P. Pascal, *The* Institutionum disciplinae *of Isidore of Seville, Traditio*, XIII, 1957, p. 425-431. La argumentele date de Beeson în favoarea atribuirii acestei lucrări lui Isidor, *The* Institutionum disciplinae *and Pliny the Younger*, *CPh*, VII, 1913, p. 93-98, să adăugăm opoziţia dintre *litterae communes* („literele obişnuite") şi artele liberale, familiară lui Isidor, şi o apropiere între o expresie din textul nostru şi un pasaj din Sisebut (*De sanctorum scripturarum campis* „Despre câmpiile sfintelor scripturi" şi *per campos divinae legis testimonia* „mărturiile de pe câmpiile legii divine"), citat *infra* în nota 610. În plus, programul propus principelui corespunde cu ceea ce ştim despre educaţia de la curtea din Toledo. Sunt oare suficiente numeroasele împumuturi din *Panegiricul* lui Pliniu cel Tânăr, autor pe care Isidor îl ignoră total, aşa cum crede J. Fontaine, *Isidore de Séville*, p. 14, pentru a respinge lucrarea ca neautentică? Ar fi necesară o demonstraţie mai riguroasă. Argumentele dezvoltate în P. Riché, *L' éducation à l'époque wisigothique, les Institutiones disciplinae*, în *Annales Toledanos*, III, 1971, 171-180, nu l-au convins pe J. Fontaine, *Quelques observations sur les Institutionum disciplinae pseudo-isidoriennes*, în *La Ciudad de Dios*, 1968, p. 617-655.

576. Cf. *supra*. Despre cultura lui Athanagild, nu ştim nimic. Fiicele lui erau instruite, cf. Fortunatus, *Ep.*, către Galswinthus, *Carm.*, VI, 5, v. 284, *MGH, AA*, IV, p. 144. Despre cultura lui Brunchaut, cf. *infra*.

577. Martin din Braga, *Formula vitae honestae* („Regula vieţii cinstite"), I, ed. Barlow, p. 236: *Non ignoro clementissime rex flagrantissimam tui animi sitim sapientiae insatiabiliter poculis inhiare eaque te ardenter quibus moralis scientiae rivuli manant, fluenta requirere et ob hoc humilitatem meam tuis saepius litteris admoneri...* („Nu-mi este necunoscut, preamilostive rege, faptul că mult arzătoarea sete din sufletul tău soarbe cu nesaţ din cupa înţelepciunii şi că-mi ceri cu ardoare acea apă prin care curg pâraiele ştiinţei morale şi, de aceea, umila mea persoană este adesea solicitată în scrisorile tale...").

578. Fontaine, prefaţa la ediţia lucrării *De natura rerum*, p. 46. Isidor i-a dedicat regelui şi *Origines*.

579. *Historia Gothorum. Chron. min.*, 2, *MGH, AA*, XI, p. 304.

580. Emilian, corespondentul lui Braulio, face aluzie la biblioteca regală în legătură cu cartea pe care o căuta Braulio (*Ep. Braulioni*, 26, p. 145): *Domino nostro*

suggessi et ipse inter libros suos inquirere iussit („l-am sugerat-o domnului nostru și el a poruncit să fie căutată printre cărțile lui"). Bezzola, *Les origines...*, p. 34, citează conținutul acestei biblioteci referindu-se la o lucrare fără valoare științifică.

581. *Vita Desiderii, MGH, SRM*, III, p. 621-623.

582. *Ep. visig.*, 2, 4, 7, 8, 9, în *MGH, Epist.*, III, p. 662-671.

583. Cf. J. Fontaine, *La culture poétique du roi wisigoth Sisebut, Actes du Congrès de l'Associacion Guillaume Budé*, Grenoble, 1918, și, de același autor, reeditarea și traducerea poemului regal în continuarea ediției lucrării *De natura rerum*, p. 151-161 și 328-335.

584. Vives, *Inscripciones*, n. 389.

585. *Ep. Braulioni*, ed. Madoz, n. 32, 39, 41, p. 154, 173, 175.

586. *Ep. visig.*, 9, *MGH, Epist.*, III, p. 673, 1, 27 și urm.: *Ergo quod splendor artis mensurate grammaticae, quod facundia adclamationis rethoricae, minus quod argumentatio defuerit dialecticae disciplinae, non dicendi copiam indigentia denegavit...* („Așadar, pentru că a lipsit strălucirea măsuratei arte a gramaticii, elocința rostirii retorice, mai puțin argumentarea științei dialectice, nevoia nu a refuzat vorbirea bogată...").

587. Există încă puține studii despre latinitatea vizigotă, în afara articolelor lui Diaz y Diaz, *Notes lexicographiques wisigothiques* în *ALMA*, 1952, *Rasgos lingüisticos del latin hispanico*, în *Enciclopedia lingüistica Hispanica*, vol. I, Madrid, 1959, anunțată în comunicarea sa *El latin medieval español, Actas del Primer congreso español de Estudios clasicos*, Madrid, 1956, publicat în 1958, p. 559 și urm. Teza lui P. J. Cooper, *The language of the Forum Judicum*, teză la Colombia, este rezumată în *Dissetation Abstracts*, XIV, 1954, p. 156. A se vedea și introducerea la ediția lucrării *De natura rerum*, de J. Fontaine, p. 85 și urm.

588. Menendez Pidal, *Origenes del Español*, Madrid, 1950.

589. Vives, *Inscripciones*, n. 272, 300, 313-315, 340, 341, 348, 349, 350-353, 356, 361-363.

590. *Form. visigoth.*, 20, *MGH, Leges*, V, p. 583. Iată primele versuri: *Insigni merito et Geticae de stirpe senatus, /Illius sponsae nimis dilectae ille* („Senatorului cu merite deosebite și de neam get /Al preaiubitei sale soții"). Data este indicată în versul 88: *Gloriosi merito Sisebuti tempore regis* („În vremea pe drept slăvitului rege Sisebut").

591. Giry, *Manuel de Diplomatique*, p. 450 și urm.

592. *Ep. visig.*, 16, *MGH, Epist.*, III, p. 684.

593. Isidor, *Differ.*, II, 39, 153, *PL*, LXXXIII, 94, c: *Rhetoica est ratio dicendi, iurisperitorum scientia quam oratores sequuntur* („Retorica este o metodă rațională de exprimare, știința juriștilor pe care o urmează oratorii").

594. Id., *Sent.*, III, 56, *PL*, LXXXIII, 724, 727, 788. Cf. Fontaine, *Isidore de Séville*, p. 334-35.

595. *Lex Visigothorum*, I, 1, *MGH, Leges*, I, p. 38: *Neque sillogismorum acumine figuras inprimat disputationis sed pluris honestisque preceptis modeste statuat articulos legis* („Să nu dea înfățișare textului prin subtilitățile silogismelor, ci să stabilească articolele legii cu măsură, prin mai multe sfaturi morale"). Și la p. 39: *Unde nos melius mores quam eloquia ordinantes non personam oratoris inducimus sed rectoris iura disponimus* („De unde noi, rânduind mai degrabă moravuri decât vorbe, nu facem decât să comparăm persoana oratorului, ci dispunem drepturile conducătorului"). Să semnalăm că redactorul, când face „elogiul legilor" (cf. *supra*, nota 549), cade și el victimă unui loc comun al retoricii.

596. Isidor, în *Origines*, II, 20, se ridică împotriva stilului obscur al contemporanilor săi. Cf. Fontaine, *Isidor de Séville*, p. 281 și p. 288.

597. Cf. prefața la *Historia Wambae* a lui Iulian din Toledo, *MGH, SRM*, V, p. 501: *Solet virtutis esse praesidio triumphorum relata narratio animosque iuvenum ad virtutis adtollere signum, quidquid gloriae de praeteritis fuerit praedicatum* („Povestirea triumfurilor obișnuiește să fie un sprijin pentru virtute și înalță sufletele tinerilor spre stindardul vitejiei, orice amănunt glorios s-ar fi spus despre faptele trecute"). Despre concepția asupra istoriei și a timpului la Isidor, cf. A. Borst, *Das Bild der Geschichte in der Enzyklopädie des Isidor von Sevilla*, în M. Reydellet, *Les intentions politiques et idéologiques dans la Chronique d'Isidore de Séville*, *MEFR*, 1970, p. 363-400.

598. Despre epopeea vizigotă, cf. Menendez Pidal, *Los godos y el origen de la epopeya española*, *Settimane*, III, p. 285-322.

599. Isidor, *Origines*, I, 43. Despre concepțiile lui Isidor asupra istoriei, cf. Fontaine, *Isidore de Séville*, p. 180 și urm.

600. Isidor, *Origines*, XIII: *De mundo et partibus. In hoc vero libello quasi in quadam brevi tabella quasdam caeli causas situsque terrarum et maris spatia adnotavimus, ut in modico lector ea percurrat et conpendiosa brevitate etymologias eorum causasque cognoscat* („Despre lume și părțile ei. De fapt, în această carte am notat, ca într-un scurt zapis, unele explicații ale cerului și locuri de pe pământ și zone din mare, pentru ca cititorul să le parcurgă pe scurt și, prin această concentrată prescurtare să le afle originile și cauzele").

601. Cf. Fontaine, *Isidore de Séville et l'astrologie*, p. 293 și urm., și *Isidore de Séville*, p. 454 și urm., și A. Benito Duran, *Valor catequético de la obra De natura rerum de San Isidoro de Sevilla*, *Atenas*, 78, 1938 (Burgos), p. 41-51.

602. Cf. *supra*, prima parte. P. Séjourné crede că prezența laicilor la concilii se datorează unei influențe provensale, cf. *Le dernier Père*, p. 123-124. De fapt, este o tradiție imperială care se regăsește în Bizanț.

603. Cu o singură excepție, la Conciliul de la Bordeaux (663/675), *MGH, Conc.*, I, p. 215-216, unde sunt prezenți ducele Lupus și o seamă de nobili. Ne aflăm într-o epocă în care Aquitania este cu siguranță mai aplecată către Spania decât către Galia.

604. Cf. *infra*, nota 620.

605. Cf. Garcia Villada, *Historia Eclesiástica*, II, 1, p. 107, și Magnin, *L'Eglise wisigithique au VII^e siècle*, Paris, 1912, I, p. 59-61.

606. *Ep. visig.*, 11-16, p. 677-684; editorul a scos în evidență citate din Evanghelii, din Psalmi – cele mai numeroase –, din Geneză, Proverbe, Eclesiast, Apocalipsă.

607. *Ep. Braulonis*, 16, p. 112.

608. *Ep. Braulonis*, 15, 19, 20, 28, 29, 30, p. 109-149.

609. Id., *Ep.*, 25, p. 143.

610. *Ep. visig.*, 9, *MGH, Epist.*, III, p. 674: *Patent et alia per campos divine legis testimonia copiose florigera...* („Se întind și alte mărturii bogat înflorite pe câmpurile legii divine").

611. *Ep. Braulionis*, ed. Madoz, 32, p. 154; editorul, reluând o ipoteză a lui Lynch, *Saint Braulio*, p. 81, crede că vede în această scrisoare mâna abatelui Emilian.

612. Acest fapt îl povestește *Anonimul din Cordoba*. Cf. Lynch, *Saint Braulio*, p. 157, n. 35, și Madoz, *Epistolario de San Braulio*, p. 184.

613. Cf. epistola dedicatorie a lui Eugenius către Chindaswinthus în *MGH, AA*, XIV, p. 27; despre această revizuire, cf. Schanz, IV, 2, p. 60-61.

614. Cf. Garcia Vellada, *Historia Eclesiástica*, II, 1, p. 111 și urm. Pentru acest istoric, regii trebuie să fi fost sacri începând cu Reccared, pentru alții, începând cu Wamba există urme ale sacrului. Cf. M. David, *Le serment du sacre*, *RMAL*, VI, 1, 1950, p. 39.

615. Luca Tudensis, *Chronica mundi*, III, p. 55, 11-18, citat de R. Grosse, *Las Fuentes*, p. 322: *Hic fidem catholicam in tantum dilexit, ut semper perquireret viros*

litteratos qui frequenter coram ipso conferrent de articulis fidei. Delectabatur in divinis scripturis („Acesta a iubit într-atât credinţa catolică, încât în permanenţă căuta literaţi care să discute frecvent în faţa lui despre elementele credinţei. Se desfăta cu divinele Scripturi").

616. *Anonimul din Cordoba*, 977, *Chron. min.*, 2, *MGH, AA*, XI, p. 354.

617. Grigore cel Mare, *Ep.*, VII, 26, p. 472, 2; despre laicii din Italia, cf. *supra*.

618. *Ep. visig.*, 3, 5, 6, *MGH, Epist.*, III, p. 663, 666, 667.

619. Mansi, XIII, 219, c. 64.

620. Id., c. 1.

Capitolul III

1. Lot, *Les destinées*, p. 371 şi urm.; Fliche şi Martin, *Histoire de l'Eglise*, V, p. 368 şi urm.; Von Schubert, *Geschichte*, p. 146 şi urm.

2. Despre activitatea şantierelor bisericeşti, cf. Hubert, *Les origines*, p. 139 şi urm.

3. Doamna de Maillé, *Les origines*, p. 96.

4. Biograful său, totuşi bine informat asupra operei lui, nu ne dă decât o indicaţie destul de imprecisă, citându-l pe Sfântul Ieronim în paragraful 21: *Sermo eius ad omne suum erat convivium de scripturis aliquid proponere* („Discursul său, în toate particularităţile lui, era propunerea unei discuţii de banchet despre scrierile sfinte"), *MGH, SRM*, IV, p. 579.

5. Le Bras, *Notes pour servir à l'histoire des collections canoniques, RHDF*, 1929, p. 767 şi urm. Această colecţie canonică este fără îndoială mai influenţată de exemplul vizigot decât de cel din Arles. Albi este foarte aproape de Septimania vizigotă.

6. Cf. *infra*.

7. Despre încetarea activităţii canonice de la Arles, cf. Le Bras, *Histoire des collections*, I, p. 44, şi despre dezorganizarea bisericii provensale, Buchner, *Die Provence*, p. 28.

8. Despre conciliile merovingiene, în afară de textele publicate de Maassen, *MGH, Conc.*, I; cf. De Clercq, *La législation*, *passim*.

9. Episcopi ai provinciilor Trier, Arles, Vienna nu sunt reprezentaţi decât în trei rânduri. Cei din Toulouse de două ori; în provincia Bordeaux, episcopul acestui oraş este în general singurul care asistă la concilii.

10. Conciliul de la Orléans din 538 (c. 34), cel de la Clichy din 626 (c. 5), condamnă erezia bonosienilor (cf. şi *Vita Columbani*, II, 8, *MGH, SRM*, IV, p. 122); cel din Tours din 567 (c. 20) se leagă de nicolaiţi.

11. Duchesne, *L'eglise au VI^e siècle*, p. 191, Stein, *Histoire du Bas-Empire*, vol. II, p. 833, presupun că Fortunatus l-a informat pe Nicetas din Trier despre certurile dogmatice din Orient. Citind scrisoarea lui Nicetas către Iustinian (*MGH, Epist.*, III, p. 118), se constată că episcopul a fost foarte prost instruit.

12. Acest *scriptorium* a fost studiat de E. A. Lowe, *Codices lugdunenses antiquissimi*, Lyon, 1924. În *CLA*, vol. VI, p. XIII şi urm., autorul reia problema şi revine asupra unora dintre ipotezele sale. A se vedea şi Charlier, *Les manuscrits personnels de Florus, Mélanges Podechard*, Lyon, 1945, p. 73.

13. Despre aceşti episcopi, cf. Coville, *Recherches*, p. 469 şi urm.

14. Cf. scrisoarea papei Pelagius II către Aunarius în M. Quantin, *Cartulaire général de l'Yonne*, I, n. 2 şi 3, şi scrisorile lui Grigore cel Mare către Syagrius, *MGH, Epist.*, II, p. 200 şi urm., n. 3.

15. Syagrius din Autun este protejat de vizigota Brunchaut. În vara anului 599, Grigore cel Mare îl trimite pe abatele Cyriacus la Autun, apoi în Spania (cf. *Ep.*, IX, 208 și 230, vol. II, p. 195 și 227). Pe lângă Aunarius din Auxerre, îl găsim pe africanul Ștefan: despre acest personaj, cf, *supra*.

16. Cf. Le Bras, *L'organisation du diocèse d'Auxerre à l'époque mérovingienne*, în *Mémoires pour l'histoire du droit et des institutions des anciens pays bourguignons, comtois et romands*, V, 1938, p. 307-330. Oare martirologiul lui Ieronim a fost revizuit la Auxerre? Istoricii nu sunt de acord. Cf. *AS, Prop.* 1931, p. XV. Despre hagiografia de la Auxerre, cf. R. Louis, *L'église d'Auxerre et ses évêques avant saint Germain*, în *Saint-Germain d'Auxerre*, p. 62 și urm. Să notăm că unii autori cred că *missale gothicum* vine de la Auxerre. Cf. von Schubert, *Geschichte*, p. 638 și 645.

17. Grigore din Tours, *HF*, VI, 46, p. 320. El dă, în mai multe rânduri, exemple de funcționari ajunși episcopi, *HF*, IV, 3; V, 36, 45; VI, 7, 9, 37; VIII, 22, 39; IX, 23.

18. Cf. Von Schubert, *Geschichte*, p. 161. Să remarcăm că diplomele de numire a episcopilor păstrate de Marculf (*Form.*, I, 5, și 7) nu vorbesc decât despre noblețea, despre moralitatea episcopului, niciodată despre calitățile sale intelectuale; Grigore cel Mare se plânge în mai multe rânduri de promovarea prea rapidă a laicilor la statutul de cleric (*Ep.*, V, 59-60, IX, 218, *MGH, Epist.*, I, vol. I, p. 372-374, și vol. II, 208).

19. Gaudemet, *Survivances romaines*, p. 164-167, constată că aceste referințe sunt mai numeroase în special în secolul al VI-lea. Dar un manuscris de la Köln (*Col.* 212) din secolul al VII-lea conține, în mijlocul actelor conciliare, scrisori ale împăraților. Cf. Maassen, *Geschichte der Quellen*, p. 574. Printre manuscrisele din *scriptorium*-ul lionez găsim *Breviarul lui Alaric* și *Codul theodosian*.

20. Trebuie să dorim, împreună cu G. Le Bras, în *Mémorial des Etudes latines* Paris, 1943, p. 423 și 428, să se întreprindă un studiu despre stilul textelor conciliare.

21. Biblia circulă încă în cărți separate (cf. Grigore din Tours, *HF*, IV, 16, p. 149) într-o versiune care nu este neapărat Vulgata. Cf. Bonnet, *Le latin*, p. 55.

22. Grigore din Tours, *HF*, V, 42, p. 249: *Fuit... in scripturis ecclesiasticis valde instructus ita ut seriem diversarum generationum quae in libris Veteris Testamenti describitur, quod a multis difficile retinetur, hic plerumque memoriter recensiret* („A fost... foarte instruit în scrierile bisericești, astfel încât acesta trecea în revistă, în cea mai mare parte din memorie, șirul diferitelor generații care este prezentat în Vechiul Testament, lucru care de către mulți este reținut cu greu“).

23. Id., *Mir. Mart.*, I, 33, p. 604: *Ex clericis meis Armentarius nomine bene eruditus in spiritualibus scripturis* („Unul dintre clericii mei, pe nume Armentarius, foarte instruit în scrierile duhovnicești“).

24. Grigore din Tours, *In psalterii tractatus, MGH, SRM*, II, p. 873. Un manuscris de la Canterbury datând din secolul al XV-lea menționează o lucrare a lui Grigore despre „patimile și învierea Domnului“; cf. Manitius, p. 219, n. 4. Fără îndoială, un pasaj din *HF*, X, 13, p. 496 (Grigore discută cu un preot care neagă Învierea) a făcut să se nască această legendă.

25. Sursele ecleziastice ale lui Grigore sunt evidențiate în Bonnet, *Le latin*, p. 55 și urm. Cf. și. P. Antin, *Note sur le style de saint Grégoire de Tours*, în *Latomus*, XXII, 1963, p. 273-284.

26. Grigore din Tours, *HF*, V, 43, și VI, 40, p. 249 și 310. Cf. și scrisoarea lui Chrodobert către abatisa Bobba, *MGH, Epist.*, III, p. 461, în care se pun în evidență treizeci și unul de citate scripturistice privind cazul unei călugărițe vinovate de adulter.

27. Cum face Nicetas scriindu-i nepoatei lui Clovis care căuta să-și convertească soțul, regele longobard. *MGH, SRM*, III, p. 119.

28. Fortunatus, *Vita Martini*, I, 10, *AA*, IV, 1, p. 295.

29. Cf. *supra*.

30. Despre caracterul echivoc al acestor poezii, cf. Bezzola, *Les origines...*, p. 65 şi urm.

31. Cf. *supra*.

32. *MGH, PAC*, IV, 495 şi 564. Despre poemele clericilor merovingieni, cu aspect didactic, cf. D. Norberg, *Introduction*, p. 148-150; cf. *ibid.*, epitaful metric al preotului Felix la Briord, Le Blant, *IC*, II, p. 12.

33. Grigore din Tours, *HF*, VIII, 20. p. 387. Se poate ezita în legătură cu sensul ce trebuie dat termenului *orationes*. Poate oare fi vorba de predici, cum traduce Koebner, *Fortunatus*, p. 74? Grigore, într-un alt pasaj, *HF*, IX, 6, dă termenului *oratio* sensul de rugăciune. Se poate presupune că Pretextatus compusese imnuri.

34. *Ibid.*, *HF*, VIII, 20, p. 387: *A quibusdam vero quia artem secutus minime fuerat repraehendebantur; stilus tamen per loca aeclesiasticus et rationabilis erat* („Însă de unii erau blamate, deoarece nu prea urmărise să scrie cu artă, totuşi stilul, pe alocuri, era bisericesc şi raţional").

35. Despre această *quaestio*, cf. Marrou, *Saint Augustin*, p. 471; acest episod a făcut să se nască legenda femeii create fără suflet. Cf. E. Vacandard, *La question de l' âme des femmes et le Concile de Mâcon, Etudes de critique et d' hist. relig.*, seria a 2-a, 1910, p. 171-175, şi M. Bribilla, *Frauenseele und Kirche*; în *Stimmen der Zeit*, 127, 1934, p. 418-421.

36. *MGH, Conc.*, I, p. 125, 27: *Sicut ait Seneca, pessimum in eum vitium esse, qui in id quod insanit, ceteros putat furere moribus* („Aşa cum spune Seneca, e foarte rău viciul la acela care, în condiţiile în care îşi pierde minţile, socoate că ceilalţi sunt smintiţi în ceea ce priveşte moravurile"); acest text pare să provină dintr-o lucrare atribuită lui Martin din Braga (*PL*, 72, c. 29). Relaţiile dintre Tours şi Braga sunt amintite de Barlow, *St. Martin of Braga*, p. 276.

37. M. Wilmotte, *Les origines du roman en France*, Paris, 1941, p. 110 şi urm.

38. Despre legile genului hagiografic, cf. H. Delehaye, *Passions des martyrs*, Bruxelles, 1921, şi Arbusow, *Colores Rhetorici*, p. 117 şi urm. Hagiografii sunt specialişti cărora li se fac comenzi. Fortunatus lucrează pentru episcopii de Angers, Paris, Poitiers, pentru abatele de la Saint-Pair; Warnahar din Langres, pentru Ceraunus, episcop de Paris (cf. scrisoarea-prefaţă în *MGH, Epist.*, III, p. 457).

39. Epistola Sfântului Audoenus către Robert. în *MGH. SRM*, IV, p. 741: *Si quid forte aut mea aut notariorum incuria in verbis vel syllabis incompositum aut minus aptum depraehenderis... studiose emendes nobisque demum emendata restaures* („Dacă cumva, fie din neglijenţa mea, fie din cea a scribilor, îl vei fi găsit nearmonios în ceea ce priveşte silabele sau nu tocmai închegat... să-l corectezi cu grijă şi, în cele din urmă, să ne înapoiezi scrierile îndreptate").

40. L. Furman Sas, *Changing linguistic attitudes in the merovingian period, Word*, V, 1949, p. 131-135, a grupat câteva dintre aceste afirmaţii.

41. Fortunatus, *Vita Albini*, II, p. 28-29: *Et ne mihi videlicet in hoc opere ad aures populi minus aliquid intelligibile proferatur...* („Şi ca, prin această lucrare, să nu produc în urechile poporului ceva mai puţin inteligibil...").

42. Grigore din Tours, *Glor. Confes.*, *MGH. SRM*, I, p. 748: *Opus vestrum facio et per meam rusticitatem vestram prudentiam exercebo* („Eu fac lucrarea voastră şi prin rusticitatea mea, voi exersa înţelepciunea voastră"). Cf. şi *Mir. Mart., pref., ibid.*, p. 586, 1-7.

43. *Mir. Mart.*, II, 1, p. 609: *Apud Dei maiestatem magis simplicitas pura quam philosophorum valet argutia* („În faţa măreţiei lui Dumnezeu simplitatea pură preţuieşte mai mult decât subtilitatea filosofilor").

44. *PL.* LXXII, c. 83: *Ita arte temperans ut nec rusticitas sapientes offendat nec honesta loquacitas obscura rusticis fiat* („Astfel temperându-şi arta încât nici rusticitatea să nu-i jignească pe învăţaţi, nici elocinţa pură să nu fie obscură pentru oamenii

din popor"); se poate apropia acest pasaj de prefaţa la *Vita Eligii*, *MGH*, *SRM*, IV, p. 664: *Ita stylum placet corrigere, ut nec simplicitas quibusque gra-mmaticorum sectando fumus displiceat, nec scolasticos etiam nimia contentos rusticitate offendat* („Astfel să-i placă să-şi îndrepte stilul, încât nici simplitatea ce alungă obscurităţile să le displacă unora dintre gramatici, nici să nu-i jignească pe învăţaţii cărora le place chiar o prea mare rusticitate").

45. Cf. *supra*.

46. Grigore din Tours, *HF*, IV, 12, p. 144, în legătură cu Cautinus din Clermont: *De omnibus enim scripturis tam ecclesiasticis quam saecularibus ad plena immunis fuit* („Căci a fost cu desăvârşire neatins de toate scrierile, atât bisericeşti, cât şi seculare").

47. Id., *HF*, X, 18, p. 536: *Quod si te, o sacerdos Dei, quicumque es, Marianus nostre septem disciplinis eruditiit... si in his omnibus, ita fueris exercitatus* („Dacă pe tine, preot al lui Dumnezeu, oricine eşti, te-a instruit Martianus în cele şapte discipline ale noastre..., dacă ai fost atât de priceput în toate acestea").

48. Cea mai bună lucrare despre cultura religioasă în Spania vizigotă este cea a lui Garcia Villada, *Historia ecclesiástica*, II, 2.

49. Cf. *supra*.

50. Să-i semnalăm pe episcopul arian Uldida la Toledo (J. de Biclar, *Chron., min.*, II, *MGH, AA*. XI, p. 218), Sunna la Mérida (*Vitas sanctorum*, IX), Athalocus la Narbonna (Grigore din Tours, *HF*, IX, 15, p. 430). Episcopul de Saragosa se converteşte la arianism (cf. Isidor, *De Vir.*, XLIII, 61, *PL*, LXXXIII, c). Laicii Agila şi Oppila trimişi de Leovigild în Galia (*HF*, V, 43, şi VI, 40, p. 249 şi 310) fac faţă fără dificultate argumentelor lui Grigore din Tours. Cf. Strohcker, *Leovigild*, în *Germanentum...*, p. 178-191.

51. Pseudo-Fredegarius, *Chron.*, IV, 8, *MGH, SRM*, II, p. 125.

52. Despre ocupaţia bizantină, cf. Goubert, *Byzance et l'Espagne visigothique*, în *Etudes Bysantines*, II, 1944, p. 24 şi urm.

53. Cf. *supra*.

54. *Vitas sanctorum*, V, ed. Garvin, 12, p. 168, şi comentariul editorului, p. 377.

55. Isidor din Sevilla, *De Vir. Ill.*, XLIV, *PL*, LXXXIII, 102: *Ioannes... nativitate gothus provinciae Lusitaniae Scalabi natus... Cum esset adolescens Constantinopolim perrexit...* („Ioan... de neam got, născut în Scalabis din provincia Lusitania... Pe când era adolescent s-a dus la Constantinopol...").

56. Le Bras, *Histoire des collections*, I, p. 65-66, şi Barlow, în prefaţa la ediţia operelor lui Martin, p. 84-85.

57. Gaillard, *Une sculpture funéraire préromane conservée au musée de Braga*, *SNA*, 1951, p. 191-195.

58. Nu mai avem tratatele lui Leander şi ale lui Severus din Málaga pe care le semnalează Isidor, *De Vir. Ill.*, XLIII, *PL*, LXXXIII.

59. Cf. Garcia Villada, *Historia acclesiastica*, II, 2, p. 142 şi urm.

60. Madoz, *Un caso de materilismo en España en el siglo VI*, *RET*, VIII, 1948, p. 203-230. Cf. şi, de acelaşi autor, introducerea la ediţia scrisorilor lui Licinian, *Liciniano de Cartagena y sus cartas*, p. 53-55, *Est. Onienses*, Madrid, 1948, p. 1, 4.

61. Grigore cel Mare, *Ep.*, I, 419, *Liciniano... cartas*, ed. Madoz, p. 94-95: *Mihi... nullo pacto suaderi potest, ut credam astra caeli spiritus habere rationales...* („Eu... nu pot fi convins în nici un chip să cred că stelele cerului au spirite raţionale...").

62. Martin din Braga, *Formula vitae honestae*, şi *De Ira*, ed. Barlow, p. 146.

63. Mansi, IX, 977, despre Leander; Cf. F. Goerres, *Leander, Biscof von Sevilla*, în *Zeitschrift für Wiss. Thoeol.*, XXI, 1886, p. 36 şi urm.

64. Menendez Pidal, *Historia de España*, III, p. 113. Singura operă literară cunoscută în această regiune este poemul episcopului de Valencia Suintaric. Cf. Norberg, *Introduction*, p. 149.

65. Inscripțiile din secolul al VI-lea sunt cu mult mai numeroase decât cele din secolul următor. Cf. Vives, *Inscriptiones*, 24 și urm.

66. Cf. *infra*.

67. Despre rezistența arienilor în secolul al VII-lea, cf. Ménendez Pidal, *Historia...*, III, p. 112. Un tratat al lui Isidor împotriva arienilor este publicat de Garcia Villada. *Historia...*, II, 2, Append., VI, p. 282-289. La cel de-al doilea Conciliu de la Sevilla, Isidor se opune erezici „acefale" a unui episcop venit din Orient. Cf. Séjourné, *Le dernier Père de l'Eglise*, p. 97.

68. Id., p. 32.

69. Fontaine, *Isidore de Séville*, p. 9.

70. Literatura acestei perioade este studiată în Manitius, I, cartea I, *passim*, și în M. Ruffini. *Le Origini*, *passim*. Despre expresia „Renaștere isidoriană", cf. Fontaine, *op. cit*, p. 863 și urm.

71. *Supra*.

72. Grigore din Tours, *Vit. Pat.*, IX, MGH, SRM, I, p. 703: *Pueros erudire coepit in studiis literarum* („A început să-i inițieze pe copii în studiile literare"); Patroclu murise în 579 la optzeci de ani, trebuia să-și fi deschis școala pe la 535.

73. Fortunatus, *Vita Germani*, 5 și 8, *MGH, AA*, IV, 2, p. 12: *Deinde cum Avallone castro cum Stratidio propinquo puer scolis excurreret... Hinc ad parentem suum sanctum Scupillonem Lausea se conferens moribus honestis alitus et institutus est* („Apoi, cum, copil fiind, s-a dus în cetatea Avallon, împreună cu Stratidius, ruda sa, la școală... Aici, încredințându-se rudei sale, Sfântul Scupillo, la Lausea, a fost educat cu moravuri bune și a fost instruit").

74. Grigore din Tours, *Vit. Pat.*, XX, p. 741.

75. *Vita Praeiecti, MGH, SRM*, V, p. 224: *Paladius innuit puero (Praeiecto) ad quemdam diaconem vocitantem Bobonem sibi rogatum prandii causa secum accesurum* („Paladius l-a trimis pe copil [Praeiectus] la un anume diacon, pe nume Bobo, pe care l-a rugat să-l primească pentru masă").

76. *Vita Launomaris, AOSB*, I, 335: *Parentis... cuidam venerabili presbytero Chirmiro sacris imbuendum litteris ac conversatione tradiderunt. Beatus autem Chirmirus intra urbem Carnotum fulgebat doctrina* („Părinții... l-au încredințat unui venerabil preot, Chirmirus, ca să-l inițieze în literatura sacră și în viața în comun. Iar fericitul Chirmirus strălucea în orașul Chartres datorită învățăturii sale.").

77. *Vita Gaugerici, MGH, SRM*, III, p. 652. Cf. *infra*.

78. Grigore din Tours, *HF*, VI, 36, p. 307.

79. *Vita Gaugerici, MGH, SRM*, III, p. 652: *Veniens in memorato castro Ebosio, interrogans sacerdotem cuius sollicitudinem de ipso castro commiserat, quos haberet ad officium praeparatos, illi ita respondens ait... Abemus, domine pontifex, officialibus inter quos quidam puerolus nomine Gaugericus adhuc in scolis ad magisterium eruditionibus commendatus... Interrogatus ab ipso pontifice qualem lectionem de divinis scripturis quas usitare videbatur haberet, in ordine ei patifecere deberit...* („Venind în amintita cetate Ebosium, întrebând pe preotul, a cărui bunăvoință se îngrijește de această cetate, ce copii avea pregătiți pentru ascultare, răspunzându-i acestuia i-a spus... Avem, mărite episcop, învățăcei pregătiți pentru ascultare, între care un copil pe nume Gaugericus, care până acum a fost încredințat, în școală, profesorului spre instruire... Întrebat de însuși episcopul ce citise din Sfintele Scripturi pe care părea să le folosească, a trebuit să-i înșire pe rând...").

80. *Vita Praeiecti, MGH, SRM*, V, p. 277: *Coaetenos suos de grammaticorum sonis antiphonisque praehiret* („Îi întrecea pe cei de-o vârstă cu el în privința sunetelor gramaticilor și a antifoanelor"). Expresia *grammaticorum sonis* poate mira Hagiograful pare să dea autorilor operelor folosite numele de „gramatici".

81. Voi studia mai departe programul și metodele de învățământ din școlile parohiale. (Cf. *infra*.).

82. *Conciliul de la Mérida*, c. 18, ed. Mansi, XI, 85: *Ut omnes parochitani presbyteri... de ecclesiae suae familia clericos sibi faciant; quos per bonam voluntatem ita nutriant ut et officium sanctum digne peragant et ad servitium suum aptos eos habeant* („Ca toţi preoţii parohi... să-şi formeze clerici din familia bisericii lor, pe care cu bunăvoinţă să-i crească astfel, încât şi sfânta slujbă s-o ţină cum se cuvine şi să-i aibă pregătiţi pentru propria lor slujbă").

83. *Conciliul de la Toledo*, 638, c. 10, ed. Mansi, X, 666: *Et enim decet ut hi quorum parentes titulum libertatis de familiis ecclesiae perceperunt, intra ecclesiam cui obsequium debent, causa eruditionis enutriantur* („Căci se cuvine ca aceia ai căror părinţi au primit diploma de eliberare din familiile bisericeşti să fie crescuţi, pentru a fi instruiţi, în biserica aceea căreia îi datorează ascultare").

84. Despre dezvoltarea bisericilor rurale, cf. Alonso, *La cura pastoral*, p. 396.

85. Vives, *Inscriptiones*, n. 93.

86. Isidor, *De Eccles. Officiis*, II, 12, *PL*, LXXXIII, c. 792: *Psalmistarum id est cantorum principes* („Şefii psalmiştilor, adică ai cantorilor").

87. Valerius, *Ordo quaerimoniae, PL*, LXXXVII, c. 448 şi urm.; despre cultura lui Valerius, cf. *infra*.

88. Cf. *supra*.

89. Cf. conciliile din Tours (567), c. 13 şi 20; de la Orléans (533), c. 9, *MGH, Conc.* I, p. 125, 127, 63.

90. Conciliul din Tours (567), c. 13: *Clericorum turba iuniorum* („Mulţimea tinerilor clerici"); Conciliul de la Paris (614), c. 6: *Iuniores ecclesiae* („Tinerii bisericii"), *ibid.*, p. 125 şi 187.

91. Este cazul lui Nizier din Lyon, Constantius din Albi, Ebbo din Sens; despre încercarea nepotului lui Felix din Nantes, cf. Grigore din Tours, *HF*, VI, 15.

92. Despre care vorbeşte Conciliul de la Orléans (511), c. 4, *op cit.*, p. 4.

93. La Viviers, cf. Le Blant, *IC*, II, p. 483.

94. De exemplu, Magnodobus din Anger, Attalus din Bobbio.

95. Grigore din Tours, *Mir. Mart.*, I, 7, p. 593, povesteşte că surdomutul Theodemondus vindecat, *a Chrodigilde regina collectus est et ad scolam positus* („a fost luat de regina Chrodigilde şi pus la şcoală").

96. Ca Gaugericus şi Praeiectus, cf. *supra*.

97. Cf. *supra*. O inscripţie de la Viviers menţionează un lector de treisprezece ani (Le Blant, *IC*, II, p. 210). Cato din Clermont era lector la zece ani (Grigore din Tours, *HF*, IV, 6, p. 139).

98. Înainte de 533, un *primicerius* este menţionat pentru şcoala din Tongres. Cf. *Ep. Remigii, MGH, Epist.*, III, p. 115, şi de Moreau, *Histoire de l'Eglise de Belgique*, Bruxelles, 1945, p. 54.

99. Cum spune autorul lucrării *Vita Aredii, AS*, mai, I, 111.

100. *Vita Praeiecti, MGH, SRM*, V, p. 228.

101. Se poate citi scrisoarea lui Gogon în *MGH, Epist.*, III, p. 134.

102. Grigore din Tours, *HF*, X, 19, p. 511.

103. *Vita Caesarii*, I, 40, ed. Morin, II, p. 300.

104. La Poitiers, arhidiaconul Leudegarius este un *clericorum doctor egregius* („distins învăţător al clericilor") (*Vita Leudegarii, MGH, SRM*, V, p. 283-284). La Nîmes, arhidiaconul are *studium docendi parvulos* („sarcina de a-i învăţa pe copii") (Grigore din Tours, *Glor. Martyr.*, 77, p. 540); pentru Rodez, cf. Grigore din Tours, *HF*, X, 8, p. 490; pentru Bourges, Grigore din Tours, *Vita Patrum*, IX, p. 703; pentru Paris, *Vita Marcelli*, 8, *MGH, AA*, IV, 2, p. 51; pentru Clermont, *Vita Praeiecti*, 3, *MGH, SRM*, V, p. 228. Despre funcţiile arhidiaconului în secolele al VI-lea şi al VII-lea, cf. A. Amanieu, art. *Archidiacre*, în *DDC*, vol. I, c. 953 şi urm.

105. *Vita Aredii, AS*, mai I, 111; Nicetas din Trier îl încredinţează pe Aredius, care venea ca şi el din Aquitania, unui preot, cf. Grigore din Tours, *HF*, X, 29, p. 522.

106. *Vita Sulpicii*, 8, *vita long.*, *PL*, LXXX, c. 577: *Poscente Austregesilo Bituricae urbis episcopo a Theodorico principe ut sibi licentia daretur participationem docendi ei in ecclesia tradere eo quod ad ipsum doctrinae gratia multitudines convolarent: nec mora, regia defertur auctoritas, ut decisa caesarie, clericatus suspiceret onus* („Cerându-i Austregesilus episcopul orașului Bourges, principelui Theodoric să-i dea voie să ia parte la instruirea din biserică, lucru pentru care mulți se duceau la el pentru învățătură; și fără zăbavă, puterea regală îi îngăduie ca, tăindu-și părul, să asume povara de cleric").. Sulpicius devine în curând diacon (*Vita Amandi*, 5, *MGH, SRM*,V, p. 433). Despre Sulpiciu din Bourges, cf. M. de Laugardière, *L'Eglise de Bourges avant Charlemagne*, Paris, 1951, p. 148 și urm.

107. Singurul text care poate fi invocat este *Vita Germani*, 1, *MGH, SRM*, V, p. 33: *Cum esset infantulus traditus est beato Modoaldo qui... litteris liberalibus eum erudire coepit* („Pe când era copil, a fost încredințat fericitului Modoaldus care... a început să-l învețe scrierile liberale"). Dar acest învățământ s-a putut face în afara școlii episcopale. În plus, autorul, Bobulenus, imită *Vita Attali* de Ionas.

108. *Vita Attali, MGH, SRM*, IV, p. 113: *Itaque dum patri nobili liberalibus litteris imbutus fuisse, Arigii quondam a genitore commendatus est* („Așadar, după de a fost inițiat de un tată nobil în scrierile liberale, a fost încredințat de părintele său lui Arigius").

109. Cf. *supra*.

110. Când e inexistentă. Cf. în Grigore din Tours, exemple de preoți inculți (*HF*, X, 13; X, 14; X, 25, p. 496, 500, 518). Conciliul din Orléans (533), c. 16, *MGH, Concil*, I, p. 63, interzice hirotonisirea preoților analfabeți.

111. Cf. *supra*.

112. Cf. *supra*.

113. Cf. *supra*.

114. Cf. Alonso, *La cura pastoral*, p. 173-177.

115. *Liber Ordinum*, ed. Férotin, n. 38: *Oratio super parvulum quem parentes ad doctrinam offerunt* („Rugăciune pentru copilul pe care părinții îl oferă pentru învățătură"); n. 39: *Benedictio super parvulum qui in ecclesia ad ministerium detonditur* („Binecuvântare pentru copilul care este tuns în biserică pentru serviciu").

116. *Vitas Sanctorum*, I, 1, ed. Garvin, p. 139; cf. Alonso, *La cura pastorale*, p. 77.

117. Conciliul de la Toledo (633), c. 24, ed. Mansi, X, 626: *Qui in clero puberes aut adolescentes existunt, omnes in uno conclavi atrii commorentur, ut lubricae aetatis annos non in luxuria, sed in disciplinis ecclesiasticis agant deputati probantissimo seniori, quem et magistrum doctrinam et testem vitae habeant* („Cei ce sunt puberi sau adolecenți în rândurile clerului să stea toți într-o singură încăpere a *atrium*-ului, ca să-și petreacă anii vârstei periculoase nu în desfrânare, ci în învățături bisericești, încredințați unui preacinstit *senior*, pe care să-l aibă și ca profesor de doctrină și martor de viață").

118. *Vita Fructuosi*, 2, ed. Nock, 91: *Quidam de sumptoribus scole ipsius adveniens interrogavit dicens: Quis hunc occupavit habitaculum ?* („Unul dintre cei aflați în slujba școlii sale, venind, l-a întrebat: Cine a ocupat această locuință?").

119. *Liber Ordinum*, 15, ed. Férotin, p. 51: *Sit baculum nobis et virga indisciplinatis...; sit sermone cautus et scientia providus* („Să fie toiag pentru noi și nuia pentru cei indisciplinați...; să fie prevăzător în vorbă și bogat în știință")

120. *Ibid.*, 16, p. 53: *Commissum cleri gregem et verbo instruat et moribus ad meliora componat...* („Grupul de clerici încredințat lui îl și instruiește prin vorbă, îl și formează întru mai bine prin moravuri").

121. *Vitas Sanctorum*, IV, 1, ed. Garvin, p. 172: *Omne officium ecclesiasticarum omnemque bibliothcam scripturarum divinarum... docuit* („L-a învățat... întreaga slujbă bisericească și întreaga bibliotecă a Sfintelor Scripturi").

122. Isidor din Sevilla, *De. Eccl Odd.*, II, 11, *PL.*, LXXXIII, 791 b: *De Lectoribus. Iste erit doctrina et libris imbutus sensuumque ac verborum scientia pe-rornatus, ita ut in distinctionibus sententiarum intelligat ubi finitur iunctura, ubi adhc pendet oratio, ubi sententia extrema claudatur* („Despre lectori. Acesta va fi inițiat în doctrină și în cărți și dotat cu știința sensurilor și a cuvintelor, astfel încât să înțeleagă, din elementele distinctive ale textelor, unde se termină un grup de cuvinte, unde rămâne fraza în suspensie, unde se încheie în cele din urmă sensul").

123. *Ibid.*, II, 11, c. 792.

124. Vives, *Inscripciones*, 352, p. 121: *Qui meditari vis laudes et cantica Christi / Hic promotus animos subde bonis studiis* („Tu care vrei să cugeți la laudele și cântările lui Cristos / Intrând aici, dedică-ți sufletul unor studii temeinice").

125. Isidor din Sevilla, *De Eccl. Off.*, II, 12, 2, *PL*, LXXXIII, c. 792 b: *Psalmistarum id est cantorum principes ... ex hoc veteri more ecclesia sumpsit exemplum nutriendi psalmistas*, etc. („Șefii psalmiștilor, adică al cantorilor...; din acest vechi obicei biserica a luat exemplul hrănirii psalmiștilor, etc.").

126. Ildefons, *De Cir.*, II, *PL*, XCVI, 203: *Conantius... melodias soni multas noviter edidit* („Conantius... a dat la iveală multe melodii cu un sunet nou"); *Ibid.*, cap. 6, c. 201: *Iohannes in ecclesiasticis officiis quaedam eleganter et sono et oratione composuit* („Ioan, în cadrul slujbelor bisericești, a compus câteva cu eleganță, și ca sunet și ca discurs"); Isidor, *De Vir.*, *PL*, LXXXIII, c. 1104: *Leander... in sacrificio quoque laudibus atque psalmis multa dulci sono composuit* („Leander... chiar și în cadrul laudelor și psalmilor pentru jertfă a avut multe compoziții cu sunet armonios").

127. Isidor, *Orig.*, III, 15, 2: *Nisi enim ab homine teneantur soni pereunt quia scribi non possunt* („Căci, dacă nu sunt ținute de om, sunetele pier pentru că nu pot fi scrise"). Această frază dovedește clar că notația neumatică nu este cunoscută în această epocă. Despre originea neumelor, cf. S. Corbin, *La notation musicale, passim.*

128. J. Fontaine, *Isidore de Séville*, p. 417 și urm., și W. Gurlitt, *Zur Bedeutungsgeschichte von Musicus und Cantor bei Isidor von Sevilla, Akademie der Wissenschsft u. der Literatur*, n. 7, Mainz, 1950, p. 543-558.

129. *Liber Ordinum*, XXI, ed. Férotin, p. 43: *Ordo in ordinatione eius cui cura librorum et scriborum committitur... Esto custos librorum et senior scribarum* („Un ordin în rânduirea acestuia căruia i se încredințează grija cărților și a scribilor... Să fie paznicul cărților și maimarele scribilor").

130. Mansi, IX, 978 b, și X, c. 763; *Anonimul din Cordoba, MGH, AA*, XI, p. 341, 36: *Notariis quos ad recitandum vel ad excipiendum ordo requirit* („Notarilor, pe care ordinul îi caută pentru citire cu glas tare sau pentru rezumarea ședințelor"). Despre stenografia din Spania, cf. Fontaine, *Isidore de Séville*, p. 80 și urm.

131. Conciliul din Toledo (653), c. 26, Mansi, X, 627: *Quando presbyteri in parochiis ordinantur, libellum officialem a sacerdote sui accipiant ut ad ecclesias sibi deputatas instructi succedant, ne per ignorantiam etiam ipsis divinis sacramentis offendant* („Când preoții sunt hirotonisiți în parohii, primesc de la episcopul lor cartea de slujbe, ca să intre instruiți în bisericile ce le-au fost rânduite și ca, prin ignoranța lor, să nu facă greșeli chiar în oficierea sfintelor taine"); c. 25: *Ignorantia mater cunctorum errorum maxime in sacerdotibus Dei vitanda est* („Ignoranța, mama tuturor greșelilor, trebuie evitată cât mai mult cu putință în calitate de slujitori ai lui Dumnezeu"). *Liber Ordinum*, n. 17, ed. Férotin, p. 55, menționează și acest *libellum* sub numele de *manualis.*

133. Garcia Villada, *Historia Ecclesiástica*, II, 1, p. 262.

134. *Liber ordinum*, p. 112, 10.

135. Cf. n. 121.

136. Referințe în prefața la ediția Garvin, p. 30-31. Diaconul din Mérida cunoaște *Dialogurile* lui Grigore cel Mare, *Vita Desiderii, Vita Martini,* și *Vita Fructuosi.*

137. Despre citirea Psalmilor în timpul liturghiei, cf. B. de Gaiffier, *La lecture des Actes des martyrs dans la prière liturgique en Occident*, *AB*, LXXII, 1954, p. 153 şi urm.

138. Conciliul de la Toledo (633), c. 25, Mansi, X, 627: *Ut sacerdotes scripturarum et canonum cognitionem habeant* („Ca preoţii să cunoască scripturile şi canoanele"). Acest canon a fost preluat în Decretul lui Gratianus.

139. Conciliul de la Narbonna (589), c. 11, Mansi, IX, 1017. Conciliul de la Toledo din 633, c. 19, Mansi, X, 625, le interzice clericilor *inscii litterarum* („analfabeţi") să devină episcopi. Cel de-al doilea Conciliu de la Sevilla, c. 7, îl condamnă pe episcopul Agapius din Cordoba: *Virum ecclesiasticis disciplinis ignarum...* („Un bărbat care nu cunoaşte disciplinele bisericeşti..."), Mansi, X, 559.

140. Conciliul de la Toledo (633), c. 26, *ed. cit.*, 627: *Ita ut quando ad litanias vel ad concilium venerint, rationem episcopo suo reddant qualiter susceptum officium celebrant vel baptizant* („Astfel încât, când vor fi venit la rugăciune sau la conciliu, să dea socoteală episcopului lor de cum celebrează slujba pe care trebuie s-o facă sau cum botează").

141. Garcia Villada, *Historia Ecclesiástica*, II, 1, 269, reluat de Madoz, *Epistolario de S. Braulio de Zaragoza*, p. 14.

142. Cum o numeşte Fortunatus, *Carm.*, V, 1, *MGH, AA*, IV, 1, p. 101.

143. Vincentius o pomeneşte în testamentul său (*Bol. de la Real Acad. Hist.*, 1906, p. 155): *Ubi me dominus a pueritia mea vestra eruditione nutrivit* („Unde, din copilărie, Domnul m-a hrănit cu învăţătura voastră").

144. Isidor din Sevilla, *De Vir. Ill.*, XLIV, *PL*, LXXXIII, c. 1105.

145. Id., XLV, Licinianus din Carthagena este poate şi el un fost călugăr de la Servitanum. Cf. Madoz, *Cartas Lician.*, p. 15.

146. Cf. *infra*.

147. *Vitas Sanctorum*, V, 14-6, ed. Garvin, p. 256.

148. Despre Teudisclus, cf. *Vita Fructuosi*, 8, ed. Nock, p. 99; despre Helladius, cf. Ildefons, *De Vir. ill.*, 8, PL, XCVI, c. 202.

149. J. F. Rivera, *Cisma episcopal en la iglesia toledana visigoda*, *HS*, 1, 2, 1948, p. 269-298.

150. Cf. *supra*.

151. C. Courtois, *Evolution du monachisme en Gaule de saint Martin à saint Colomban*, în *Settimane*, IV, p. 52. În afară de cartea lui F. Prinz citată în bibliografie, cf. H. Atsma, *Klöster in Gallien bis zum ausgehenden 6. Jahrhundert. Untersuchungen zur Forschungssituation und zur Quellenlage, mit kritischem Klosterkatalog*, München, 1973.

152. Id., p. 69 şi urm., folosind canoanele conciliilor merovingiene. Courtois schiţează un tablou destul de sumbru al monahismului merovingian. Să nu uităm că nu sunt criticate de către concilii decât abuzurile ce trebuie înlăturate.

153. Cf. *supra*.

154. Despre această regulă, cf. U. Berlière, *La règle des Etienne et Paul*, în *Mélanges Thomas*, Bruges, 1930, p. 39-53, şi ediţia lui J. E. Vilanova, *Scripta e Documenta*, 11, *abadia de Montserrat*, 1959.

155. *Vita Aredii*, 10, *MGH, SRM*, III, p. 586; cf. Fliche şi Martin, *Histoire de l'Eglise*, V, p. 508.

156. Ionas, *Vita Ioannis, abbatis, MGH, SRM*, III, p. 507-508.

157. *Vita Sequani, AS*, sept., VI, 36-41; Roger, *Enseignement*, p. 166, traduce *Patrum Collationes et Institutiones* prin „lucrările Părinţilor Bisericii". Totuşi, nu încape îndoială că hagiografia vrea să vorbească despre scrierile lui Cassian.

158. *Vita Droctovei*, 8, *SRM*, III, p. 539. Această viaţă din secolul al IX-lea reia elemente ale unei Vieţi merovingiene.

159. Saint-Vincent, numită apoi Saint-Germain-des-Prés, este mai mult o bazilică decât o abație. Cf. despre această distincție Levillain, *Etudes sur l'abbaye de Saint-Denis à l'époque mérovingienne, BECh*, LXXXVI, 1925, p. 44 și urm.

160. *Regula Ferreoli*, 11, *PL*, LXVI, 963; *Regula Aureliani*, 18, 25-26, *PL*, LXVIII, 390. Cf. și sfaturile date de abatisa din Arles, Caesaria, Radegundei, în *MGH, Epist.*, III, 451, 40: *Nulla sit de intrantibus quae non litteres discat. Omnes psalterium memoriter teneant...* („Să nu fie nici una dintre cele care intră în mânăstire care să nu învețe literele. Toate să știe pe dinafară Psaltirea...").

161. *Regula Aureliani*, 32, 55, *ibid.*, c. 391. Despre citirea Patimilor, cf. articolul lui B. de Gaiffier citat *supra*, nota 137.

162. *Regula Ferreoli*, 28: *Paginam pinguant digiti...* („Degetele să picteze pagina...").

163. Cf. *supra*.

164. Grigore din Tours, *Vit. Pat.*, XX, 2, p. 742: *Scribebat interdum ut se a cogitationibus noxiis discuteret* („În vremea asta scria, ca să se scuture de gândurile rele").

165. Id., p. 742, 29-30.

166. Grigore din Tours, *Mart.*, III, 42, p. 642: *Pro salute animae et vitae correctione librum vitae beati antestis secum detulit* („Pentru salvarea sufletului și îndreptarea vieții a luat cu sine cartea vieții fericitului său înaintestătător").

167. *Vita Leobini, MGH, AA*, IV, 2, p. 74: *Quo occupatione detentus, per diem se lectioni vacare non posse comperiens declinantibus ad dormiendum monachis, pernoctabat intente ut disceret normam iustitiae* („Prins cu această ocupație, înțelegând că ziua nu poate să-și facă timp pentru citit, lăsându-i pe călugări să doarmă, își trecea noaptea preocupat să învețe norma dreptății"). Pentru a nu fi văzut de călugări... *velum opposuit... et ipse lectionis caperet incrementum* („a pus înspre ei o pânză... și avansa cu lectura").

168. *Vita Winebaudi, AS*, april., I, p. 573; *Vita Ernei, AS*, aug., II, p. 426.

169. Grigore din Tours, *HF*, VIII, 15, p. 581. Arvernul Galuppa este și el învățat în Scripturi (Grigore din Tours, *Vit. Pat.*, XI, p. 710, 30).

170. Grigore din Tours, *HF*, IX, 40, p. 464. Caesarius din Arles este îngrijorat de acest lucru: *Familiaritates virorum omnino quantum potestis rarius habete* („Negreșit să vă întâlniți cât puteți mai rar cu bărbații") (*MGH, Epist.*, III, 452, 32).

171. Fortunatus, *op. cit.*, *append.*, 31, p. 290: *In brevibus tabulis mihi carmina magna dedisti* („Pe niște tăblițe mici mi-ai dat poeme mari"), despre relațiile dintre Fortunatus și Radegunde, cf. Bezzola, *Les origines...*, p. 55 și urm.

172. *MGH, Epist.*, III, p. 452: *Lectiones divinas iugiter aut legite aut audite quia ipsae sunt ornamenta animae* („Textele sacre fie să le citiți fie să le ascultați fără încetare, deoarece ele sunt podoabe ale sufletului").

173. Despre limba Baudinivici, cf. Bonnet, *Le latin*, p. 85, și Krusch, *pref.* la *Vita Radegundis, MGH, SRM*, II, p. 362.

174. *MGH, Epist.*, III, p. 716 și 718: *Tui cordis in qua omnis librorum bibliotheca congesta est... ; rogo, ut aridas radices sensus mei cophinum stercoris, hoc est ubertatem verborum tuorum frequenter effundas* („A inimii tale, în care e îngrămădită întreaga bibliotecă de cărți...; vreau ca rădăcinile uscate ale simțurilor mele să le acoperi cât mai des cu un coș cu bălegar, adică să le acoperi cu rodnicia cuvintelor tale").

175. A. Mundo, *Il monachesismo nella penisola iberica fino al sec. VII*, în *Settimane*, IV, p. 85 și urm., și M. C. Díaz y Díaz, *El eremitismo en al España Visigótica*, în *Revista Portuguesa de Historia*, vol. VI, 1964, p. 5-25.

176. Cf. *supra*. Avem în *De Monachis perfectis* (Díaz y Díaz, *Anecdota wisigothica*, p. 80-87) un tratat adresat unor călugări urbani. Bibliografie recentă despre spiritualitatea lui Isidor, în Fontaine, art. *Isidor*, în *DS*, 1971, 2104-2115.

177. Leander, *Regula ad virgines*, 6, *PL*, LXXII, 883-884: *Ut iugiter virgo oret et legat* („Fecioara să se roage și să citească neîncetat"); 7: *Ut carnaliter non legi debeat*

Vetus Testamentum... de historiae veritate intelligentiae spiritalis sensum cape („Să trebuiască să nu citească în mod carnal Vechiul Testament... să extragi din adevărul istorici sensul inteligenței spirituale").

178. Isidor din Sevilla, *Contra Iudeos, pref., PL*, LXXXIII, 449: *Haec santa soror te petente ob aedificationem studii tui tibi dicavi...* („Acestea, sfântă soră, la cererea ta, ți le-am dedicat pentru aprofundarea studiului...").

179. Isidor, *De Eccl. Off.*, II, 16, 11, *PL*, LXXXIII, 799: *Viventes in orationibus, in lectionibus, in disputationibus* („Trăind în rugăciuni, în lecturi, în discuții").

180. Id., *Regula*, VI, 3, *PL*, LXXXIII, 876: *Post vespertinum congregatis fratribus oportet vel aliquid meditare vel de aliquibus divinae lectionis quaestio-nibus disputare...* („După vecernie, se cuvine ca frații adunați fie să cugete ceva, fie să discute despre unele probleme ale textului sacru...").

181. Id., VIII, I, c. 877: *De his autem quaestionibus quae leguntur nec forte inteliguntur unusquisque fratrum aut in collatione aut post vesperam abbatem interroget et recitata in loco lectione ab eo expositionem suscipiat ita ut dum uni exponitur caeteri audiant* („Iar despre aceste probleme care se citesc și, din întâmplare, nu sunt înțelese, unul dintre frați, fie la masă fie după vecernie, să-l întrebe pe abate și, recitată fiind lectura la locul cu pricina, el să-l explice, astfel încât, câtă vreme unul face expunerea, ceilalți să asculte").

182. Id., VIII, I, c. 877: *Omnes codices custos sacrarii habeat deputatos a quo singulos singuli fratres accipiant, quos prudenter lectos vel habitos semper post vesperam reddant* („Paznicul *sacrarius* să aibă în grijă toate cărțile și de la acesta să primească fiecare frate cărțile ce-i sunt destinate, cărți primite pe care, după ce, de bună seamă, le-a citit cu atenție, să le înapoieze după vecernie"). Împărțirea este făcută dimineața la oră fixă. Cel care folosește prost cartea (*qui codicem neglegenter usus fuerit*, XVII, 1, c. 885) este pedepsit.

183. Isidor, *Regula*, VIII, 3, *PL*, LXXXIII, 877: *Gentilium libros vel haereticorum volumina monachus legere caveat: melius est enim eorum perniciosa dogmata ignorare quam per experientiam in aliquem laqueum erroris incurrere* („Călugărul să se ferească a citi cărțile păgânilor sau ale ereticilor; căci e mai bine să nu cunoască preceptele lor primejdioase decât să riște ca, prin cunoașterea lor, să cadă în vreo capcană a greșelii").

184. Id., *Sent.*, III, 13, *PL*, LXXXIII, 685: *Ideo prohibetur Christianus figmenta legere poetarum quia per oblectamenta inanium fabularum mentem excitant ad incendia libidinum* („De aceea creștinului îi este interzis să citească plăsmuirile poeților, pentru că prin amuzamentul unor povești deșarte incită mintea la pojarul poftelor"); cf. alte puneri în gardă, *In Lev.*, 17, 1, *PL*, LXXXIII, 335c; *In Exod.*, 14, 3, *ibid.*, 292 c; *In Ios.*, 8, 2, *ibid.*, 375 a.

185. J. Fontaine a evidențiat, *Isidore de Séville*, p. 806, n. 2, unele dintre aceste verdicte și a demostrat în mod strălucit că erau puțin întemeiate.

186. J. Fontaine, *Isidore de Séville et l'astrologie*, *REL*, XXXI, 1953, p. 271, și *Isidore de Séville*, p. 789.

187. Scrisoarea lui Sisebut către episcopul Eusebius din Tarragona face dovada acestui lucru (*MGH, Epist.*, III, p. 668): *Quod de ludis theatris faunorum scilicet ministerio...* („Pentru că de la jocurile teatrale ale faunilor, adică de la slujbă...").

188. Leander, *Regula*, 10, *PL*, LXXII, 880: *Balneo non pro studio vel nitore utaris corporis sed tantum pro remedio* („Baia să n-o folosești pentru îngrijirea sau pentru curățenia trupului, ci numai ca remediu"); cf. și Isidor, *Regula*, XXI, *PL*, LXXXIII, 892.

189. Leander, *Regula*, 3, *PL*, LXXII, 882: *Amandi sunt certe viri ut opus Dei, sed absentes... propter Deum qui eos fecit non propter pulchritudinem corporis* („Cu siguranță, bărbații trebuie să fie iubiți ca lucrare a Domnului, însă în absență... pentru Domnul care i-a făcut, nu pentru frumusețea trupului").

190. Cf. nota 184.

191. Fontaine, *Isidore de Séville*, p. 793-794.

192. Isidore, *Versus in bibliotheca*, X, ed. Beeson, p. 160.

193. Cf. *supra*.

194. Prezenţa unor copii în mânăstirile spaniole este atestată destul de des. Cf. la Cauliana, *Vitas Sanctorum* II, 14, ed. Garvin, p. 152: *Pueri parvuli qui sub pedagogum disciplinis in scholis litteris studebant* („Copii mici care, în şcoli, sub îndrumarea pedagogilor, învăţau literele"). Conciliul de la Toledo (633), c. 60 şi 63, Mansi, X, 634, îi obligă pe copiii evreilor botezaţi să fie crescuţi în mânăstiri.

195. Isidor, *Sent.*, III, 13, *PL*, LXXXIII, 688 a: *Meliores esse grammaticos quam haereticos. Haeretici enim haustum lethiferi succi hominibus persuadendo propinant, grammaticorum autem doctrina potest etiam proficere, ad vitam, dum fuerit in meliores usu assumpta* („Sunt de preferat gramaticii ereticilor. Căci, convingându-i pe oameni, le dau să bea o licoare aducătoare de moarte, pe când învăţătura gramaticilor poate chiar să fie folositoare vieţii, câtă vreme e primită spre a o folosi pentru a-i face pe oameni mai buni"). Prin *gramatici*, Isidor îi numeşte cu siguranţă pe autorii studiaţi în clasă, cum făcea şi Grigore cel Mare. Cf. *supra*.

196. Isidor, *In Deuteronomium*, 18, 6, 71, *PL*, LXXXIII, 368 c. d.

197. Cf. *supra*.

198. Despre cultura clasică a lui Martin, cf. Barlow, *Martini... opera omnia*, p. 5 şi 205; despre retorica lui, cf. Fortunatus, *Carm.*, V, 1, *AA*, IV, p. 102, 19 şi urm.: *Quid loquar de perihodis, epichirematibus, enthymemis, syllogismisque perplexis? Quo laborat quadrus Maro, quo rotondus Cicero?* („Ce să spun despre perioade, epihreme, entimeme şi silogisme împletite unele cu altele? La ce lucrează pătratul Vergiliu, la ce rotundul Cicero?").

199. Dom Séjourné, *Le dernier Père de l' Eglise*, p. 27-29, presupune că Isidor i-a putut urma lui Leander că abate, când acesta din urmă a ajuns episcop de Sevilla. Este posibil. Într-un manuscris, Isidor poartă titlul de abate (cf. Férotin, *Deux manuscrits, de la bibliothèque de Ferdinand I[er], BECh*, LXII, p. 377); despre diferitele ipoteze cu privire la instruirea lui Isidor, cf. Fontaine, *Isidore de Séville*, p. 7-8. Ce am spus despre organizarea şcolilor episcopale întăreşte ipoteza educaţiei monastice a lui Isidor.

200. Braulio, *Vita Aemiliani, pref.* : *Quamobrem disciplinarum saecularium studium etsi ex parte attigi* („Din care pricină, am început studiul disciplinelor seculare, chiar dacă numai parţial"); despre tinereţea lui Braulio, cf. Madoz în prefaţa sa la ediţia scrisorilor, p. 11 şi urm.

201. Ildefons, *De Vir. ill.*, 14, *PL*, XCVI, c. 204: *Hic cum ecclesiae regiae clericus esset egregius, vita monachi delectatus est. Qui sagaci fuga urbem Caesaraugustaniam petens, illic martyrum sepulcris inhaesit, ibique studia sapientiae et propositum monachi decenter incoluit* („Acesta, pe când era un distins cleric al bisericii regale, a fost atras de viaţa monastică. Şi, îndreptându-se el, printr-o înţeleaptă fugă, către oraşul Saragosa, s-a aşezat lângă mormintele martirilor şi aici a cultivat cum se cuvine studiul înţelepciunii şi statutul de călugăr"). Despre cultura lui Eugenius II de Toledo, cf. *infra*.

202. Id., 13, *PL*, XCVI, 204: *Eugenius ab Helladio... sacris in monasterio institutionibus eruditus... Nam numeros, statum, incrementa, decrementaque cursus recursusque lunarum tanta peritia novit, ut considerationes disputationis eius auditorem et in stuporem verterent et in desiderabilem doctrinam inducerent* („Eugenius a fost instruit întru sfintele rânduieli în mânăstire... Căci cunoştea atât de bine ritmul, fazele, creşterea şi descreşterea, cursul şi recursul lunilor, încât observaţiile discuţiilor sale, pe de o parte, îl uimeau pe ascultător, pe de alta, îi stârneau dorinţa de a învăţa").

203. Iulianus, *Vita Ildefonsi, PL*, XCVI, 43 a: *Hic igitur sub rudimentis adhuc infantiae degens... Agaliense monasterium petit* („Aşadar, acesta, când încă mai era copil... s-a îndreptat către mânăstirea Agali"); cf. Manitius, I, p. 234.

204. A se citi despre acest subiect capitolul lui J. Fontaine, *Isidore de Séville*, p. 738 și urm., care înlocuiește în mod fericit lucrarea lui P. Tailhan, *Les bibliothèques espagnoles au Moyen Age (Nouveaux Mélanges d'archéologie de littérature et d'histoire sur le Haut Moyen Age, publiés par P. Ch. Cahier et A. Martin*, seria 3, vol. 4, Paris. 1877, p. 217-346), și mediocra lucrare a lui J. E. C. Bourret, *L'école chrétienne de Séville saus la monarchie des Wisigoths*, Paris, 1855.

205. Isidor, *Versus in Bibliotheca*, ed. Beeson, XXV, XXVI, XXVII, p. 166.

206. Cf. Braulio, *Ep.*, XLIII, XLIV, ed. Madoz, p. 188 și 195.

207. Cf. *infra*.

208. *Vitas Sanctorum*, II, 2, ed. Garvin, p. 156.

209. Ildefons, *De Vir. ill.*, 4, *PL*, XCVI, 200 c: *Ferme cum septuaginta monachis copiosisque librorum codicibus* („Cu aproximativ șaptezeci de călugări și foarte multe cărți"). Ioan din Biclar menționează și el evenimentul, *MGH, Chron.*, II, p. 212 și 217.

210. Despre importanța acestei sosiri, cf. Garcia Villada, *Historia Ecclesiástica*, II, 1, p. 282, și C. J. Bishko, în *Traditio*, VII, 1949-1951, p. 499.

211. Despre opera literară a lui Eutropius, cf. Díaz y Díaz, *La producción literaria de Eutropio de Valencia. Anecdota Wisigothica*, p. 9-27. Există toate motivele să se creadă că Licinianus a trecut și el pe la Servitanum, cf. Madoz, *Cartas Licin.*, p. 16.

212. Mansi, VIII, 635 și 841. Aceste concilii s-au preocupat de dispensa monastică. În 616, un anume Felix, abate la Gilita, continuă computul pascal al lui Dionisie. Cf. Courcelle, *Lettres grecques*, p. 344, n. 2.

213. *PG*, XC, c. 243. Cele patru sute de precepte „Despre milă" ale lui Thalassius sunt publicate în *PG*, XCI, 1427. Maxim se instalează poate la mânăstirea Mandracium.

214. Hadrian moare în 704 destul de bătrân. Trebuie să se fi născut în prima jumătate a secolului al VII-lea. Despre cultura lui, cf. *infra*.

215. Despre aceste relații, cf. R. Lantier, *Les arts chrétiens de la péninsule ibérique et de l'Afrique du Nord. Anuario del Cuerpo Facultativa de Archiveros, Bibliotecarios y Arqueólogos*, vol. III, 1935, p. 257-272, și lucrările citate de Fontaine, *Isidore de Séville*, p. 854, n. 3. Influența africană asupra monahismului spaniol este semnalată de A. Mundo, *Il monachesimo nella penisola iberica*, în *Settimane*, IV, p. 83-84.

216. J. Fontaine, *Isidore de Séville*, p. 43-44.

217. Id., p. 75, p. 143. 210.

218. Fontaine, *Isidore de Séville*, p. 43-44.

219. Augustin, *De doctrina christiana*, II, 39-59, *PL*, XXXIV, 62; cf. Eucher, *De Numeris, CSEL*, 31, p. 59.

220. Isidor din Sevilla, *Liber numerorum qui in sanctis scripturis occurrunt* („Cartea despre numerele care apar în sfintele Scripturi"), *PL*, LXXXIII, 179-200. Cf. J. Fontaine, *Isidore de Séville*, p. 370 și urm.

221. Despre acest tratat, cf. prefața și notele ediției lui J. Fontaine.

222. Martin din Braga, *op. cit.*, ed. Barlow, p. 74: *Nec pomposas in ea spumas rhetorum quaeres quia humilitatis virtus non verborum elatione sed mentis puritate requiritur* („Și nu vei găsi în aceasta spuma plină a emfază a retorilor, deoarece virtutea umilinței nu se află în umflarea cuvintelor, ci în puritatea minții"). Braulio, *Vita Aemiliani, pref.*; într-o scrisoare către Fructuosus (*Ep.*, XLIV, ed. Madoz, p. 202), el opune simplitatea evanghelică acelor *spumas gentilium eloquiorum* („spumele vorbirilor păgâne"). *Vitas Sanctorum*, IV, *pref.*, ed. Garvin, p. 160: *Omittentes phaleratas verborum pompas...* („Lăsând de-o parte înzorzonatele emfaze ale cuvintelor...").

223. Isidor, *Sent.*, III, 13, 6 și 9, *PL*, LXXXIII, 687b - 688a: *Omnis saecularis doctrina spumantibus verbis resonans, ac se per eloquentiae tumorem attolens...; quanto maiora fuerint litteraturae studia, tanto animus arrogantiae fastu inflans maiore intumescit iactantia*; („Întreaga învățătură seculară, răsunând de cuvinte spumoase și înălțându-se prin umflarea exprimării...; cu cât au fost mai mari studiile literare, cu

atât spiritul, sumețit de pretențioasă trufie, se umflă de o mai mare făloșenie"); *Ibid.*, II, 29, 12, c. 630: *Horret sapienta spumeum verborum ambitum ac fucum mundialis eloquentiae inflatis sermonibus perornatum* („Înțelepciunea se înspăimântă de ostentația spumoasă a cuvintelor și de sulimanul exagerat de cuvântări umflate al elocinței profane").

224. Id., *De Eccl. Off.*, II, 5, 17, c. 785, *sermo purus, simplex, apertus* („exprimare pură, simplă, deschisă"). Despre stilul lui Isidor, cf. J. Fontaine, *Théorie et pratique du style chez Isidore de Séville, VC*, 1960, p. 65-101.

225. *Sent.*, III, 36, 2, 37, 7, *PL*, LXXXIII, c. 707 și 708.

226. Licinianus, *Ep.*, ed. Madoz, p. 126: *Ubi nec sermo elegans nec doctrina sana praebent* („Unde nu se dovedese nici o exprimare elegantă, nici o învățătură sănătoasă").

227. Despre limba greacă la Braga, cf. M. Martins, *Pascasio Dumiense traductor*, în *Broteria*, vol. 51, 1950, p. 294.

228. Cf. ce spune Madoz, *Cartas Licinien.*, p. 61 și urm. Licinianus îl cunoaște pe Origene prin traducerea lui Hilarius din Poitiers (*Ep.*, 1, p. 94).

229. J. Fontaine, *Isidore de Séville*, p. 849 și urm., și Madoz, *La litteratura patristica*, I, 4, 1950, p. 20-24.

230. Despre evreii din Spania, cf. Katz, *The Jews*, și Blumenkranz, *Juifs et Chrétiens*, p. 105 și urm. Să notăm că Tarragona a fost numită de arabi „orașul evreilor". Cf. J. M. Millas, *Una nueva inscripción judaica bilingue en Tarragona, Sefarad*, XVII, 1957, p. 3-10. Istoria „scrisorii căzute din cer" la Ibiza provine poate din mediile evreiești. Madoz, *Ep. Licin.*, p. 72.

231. Cf. Katz, *op. cit.*, p. 75-76, care folosește *Lex Visigot.*, XII, 3, 11, *MGH, Leges*, I, p. 438, și conciliile de la Toledo. Isidor (*De Eccl. Off.*, 1, 10, 1, *PL*, LXXXIII 745 a), face aluzie la lectorii din sinagogi.

232. Despre legăturile dintre evrei și creștini, cf. Blumenkranz, *op. cit.*, p. 46 și urm.

233. Isidor din Sevilla nu face decât să reproducă numele evreiești pe care le găsește în Sfântul Ieronim.

234. Despre aceste opere, cf. Manitius, I, p. 54 și urm., și Menendez Pidal *Historia de España*, III, p. 397 și urm.

235. Isidor recunoaște că nu oferă decât o introducere în scriitorii antici (cf. pref. la *De Eccl. Off.*, *PL*, XXXIII, c. 737). Despre sursele acestei lucrări, cf. articolul lui Lawson, *Sources of the De Ecclesiasticis officiis*, în *RB*, 1938, p. 26.

236. *Quaest. in vet. Test., pref.*, *PL*, LXXXIII, c. 207: *Offerimus non solum studiosis sed etiam fastidiosis lectoribus qui nimiam longitudinem sermonis abhorrent* („Oferim nu numai învățaților, ci și cititorilor pretențioși, care dau înapoi din fața unui text prea lung").

237. Ildefons, *De Vir. ill.*, *PL*, XCVI, c. 199-201 (2). Asturius și Aurasius din Toledo: *Plus exemplo vivendi quam calamo scribentis* („Mai mult prin exemplul vieții decât prin pana scriitorului"); (6) Ioan din Tarragona: *Plus verbis intendens docere quam scriptis* („Încercând să învețe mai mult prin vorbe decât prin scrieri"); (7) Helladius din Toledo: *Scribere renuit quia quod scribendum fuit quotidianae operationis pagina demonstravit* („A refuzat să scrie, deoarece ceea ce era de scris a demonstrat prin pagina lucrării sale zilnice").

238. Isidor, *De Eccl. Off.*, II, 5, 16, c. 785, și Conciliul de la Toledo (633), c. 19 și 25, cf. *supra*. Séjourné, *Le dernier Père de l'Eglise*, p. 61.

239. S-a încercat zadarnic, în lipsa textelor, să se studieze pedagogia lui Isidor. Articolul lui Rosario Seijas, *San Isidoro en la Pedagogía, Revista esp. de Pedagogía*, VI, 1948, se bazează mai ales pe *Institutiones disciplinae* care poate nu sunt ale lui Isidor. Cf. *supra*.

240. Isidor, *De Eccl. Off.*, II, 11, 4, *PL*, LXXXIII, c. 791: *Plerumque enim imperiti lectores in verborum accentibus errant et solent irridere nos imperitiae hi qui viden-*

tur habere notitiam detrahentes et iurantes penitus nescire quod dicimus ... („Căci cei mai adesea lectorii, care nu cunosc accentele cuvintelor, greşesc şi obişnuiesc să râdă de nepriceperea noastră, cei care par să le cunoască, dispreţuindu-ne şi jurând cu tărie că nu înţeleg ce spunem").

241. Braulio, *Renotatio librorum Isidori*, ed. Lynch, p. 358. *Nostrum tempus antiquitatis in eo scientiam imaginavit* („Epoca noastră, prin el, şi-a imaginat ştiinţa Antichităţii"). Ildefons, *De Vir. ill.*, *PL*, XCVI, c. 202 c. *Nam tantae iucunditatis affluentem copiam in eloquendo promerint ut ubertas admiranda dicendi ex eo in stuporem verteret audientes* („Căci au dat la iveală în vorbire atâta bogăţie de farmec, încât abundenţa de admirat a rostirii i-a uluit pe ascultători").

242. Cf. *infra*.

PARTEA A TREIA

Capitolul I

1. Despre această invazie, cf. F. M. Stenton, *Anglo-Saxon England*, ed. a 2-a, 1947, p. 131, şi P. H. Blair, *An introduction to Anglo-Saxon England*, Cambridge, 1956. L. Musset, *Les invasions*, p. 150 şi urm şi H. Anson, *Christianity in Britain, 300-700*, Leicester, 1968.

2. Despre soarta monumentelor romane, cf. R. G. Collingwood şi J. L. Myres, *Roman Britain and the Englesh settlements*, Oxford, 1936.

3. *Vita Cuthberti*, VIII, ed. Colgrave, p. 122, şi poemul *The Ruins*, ed. N. Kerslaw, 1922. Aceste ruine sunt adesea folosite drept cariere; cf. Beda, *HE*, IV, 17, ed. Plummer, p. 245.

4. Despre legăturile dintre germani şi celţii din Anglia, cf. introducerea lui Jackson, *Language and History in Early Britain*, Edinburgh, 1953.

5. Vechea lucrare a lui G. Baldwin Brown, *The Arts in Early England*, Londra, 1903-1937, încă mai poate fi consultată. Cf. şi *Early Anglo-Saxon Art and Archeology*, Oxford, 1936. Despre civilizaţia iuţilor din Kent, cf. C. F. C. Hawkes, în *Dark age Britain*, Londra, 1956, p. 91-111.

6. N. K. Chadwick, *The Foundations of the Early British Kingdoms*, în *Early British History*, Cambridge, 1954, p. 147 şi urm., şi J. E. Lloyd, *An History of Wales*, ed. a 3-a, 1939, p. 92 şi urm.

7. Nash Williams, *The early Christian monuments of Wales*, Cardiff, 1950.

8. Textele sunt adunate în A. W. Wade Evans, *Vitae Sanctorum Britanniae et genealogiae*, Cardiff, 1944.

9. Nash Williams, *op. cit*, numără douăzeci şi şase de inscripţii bilingve, nouă cu caractere oghamice şi o sută patru în latină. Inscripţiile 103, 92, 104, 138 menţionează un *protector*, un *medicus*, un *magistrat(us)*; o inscripţie (cf. p. 93) este datată prin anii consulari; despre supravieţuirea culturii romane, cf. Jackson, *op. cit.*, p. 118-120, şi J. E. Lloyd, *History of Wales*, I, p. 155.

10. Epitaful lui Caramanus se inspiră din inscripţiile antice: *Rex sapienti(s)imus opinati(s)imus omnium regum* („Regele cel mai înţelept şi mai vestit dintre toţi regii"). Despre legăturile dintre Gwynedd şi continent, cf. N. K. Chadwick, *Early culture and learning in North Wales*, *Studies in the Early British Church*, Cambridge, 1958, p. 93.

11. Fliche şi Martin, *Histoire de l' Eglise*, V, p. 301 şi urm.

12. Despre organizarea mânăstirilor celtice, cf. J. E. Lloyd, *op. cit.*, p. 103 şi urm. şi L. Gougaud, *Les chrétientés celtiques*, Paris, 1911. Despre începuturile monahis-

mului irlandez, W. Delius, *Geschichte der irischen Kirche vin ihren Anfängen bis zu, 12 Jahrhundert*, München, 1954, p. 155 şi urm.

13. Despre penitenţialele celtice, cf. Le Bras, art. *Pénitentiels, DTC*, vol. II, I, c. 1160-1172 şi *Les pénitentiels Irlandais*, în *Le miracle irlandais*, Paris, 1956, p. 172-190.

14. S-a încercat să se derive monahismul celt din cutumele de la Lérins. De fapt, şederea Sfântului Patrick la Lérins este improbabilă. Putem doar să presupunem că, la fel ca Sfântul Martin, el a petrecut câtva timp în insulele Mării Tireniene, unde se stabiliseră anahoreţi. Cf. Grosjean, *Notes chronologiques sur le séjour de saint Patrick en Gaule, AB*, 1945, p. 89 şi urm.

15. Cf. referinţele în Roger, *Enseignement*, p. 228.

16. Teză adoptată de H. Zimmer şi Meyer; cf. Kenney, *Sources*, p. 142; cf. rezervele lui Roger, *Enseignement*, p. 269, şi ale lui M. Cappuyns, *Jean Scot Erigène*, Paris, 1933, p. 15 şi urm.

17. N. K. Chadwick, *Intellectual contacts between Britain and Gaul in the Vth Century*, în *Studies in Early British History*, Cambrige, 1954, p. 189 şi urm.

18. Cf. Zimmer, *Celtische Kirche*, în *Realencyclopädie für protestantische Theologie und Kirche*, Leipzig, 1901, p. 224, ale cărei argumente le rezumă Roger, *Enseignement*, p. 232 şi urm.; dimpotrivă, Mac Neil, *Beginnings of latin culture in Ireland, Studies*, XVII, 1931, p. 39-48, şi XIX, 1931, p. 449. Cf. şi scurtul rezumat al lui Bieler, *The Island of Scholars*, în *RMAL*, VIII, 3, 1952, p. 213-231. E. Cocchia, *La cultura irlandese precarolingia. Miracolo o mito*, în *SM*, VIII, 1967.

19. Despre cultura mânăstirilor irlandeze din secolul al VI-lea nu există încă lucrări serioase. Pasajele din J. Ryan, *Irish monasticism, origins and early developement*, Dublin, 1931, p. 200-216, 360-383, nu sunt destul de critice. Lucrarea lui W. G. Hanson, *The early monastic schools in Ireland*, Cambridge, 1927, este inutilizabilă. De asemenea, J. Healy, *Insula scotorum et doctorum, or Ireland's ancient schools and scholars*, Dublin, 1890.

20. Ionas, *Vita Columbani*, I, 3, *MGH, SRM*, IV, p. 69: *Ut intra adulecentiae aetatem detentus psalmorum librum eliminato sermone exponeret* („Că în timpul adolescenţei, ocupându-şi timpul, a dat la iveală o carte de psalmi, lămurind textul"). Despre acest comentariu, cf. Manitius, vol. I, p. 183, şi Morin, *Le* Liber S. Columbani in Psalmos, *et le manuscrit ambrosien C 301 inf., RB*, 38, 1926, p. 164-177; Cf. şi Walker, ed. *Columbani opera*, p. LXIV. Ionas ne spune că profesorul lui Columban, Sinilis, *scripturarum scientiae flore inter suos pollebat* („Între ai săi se distingea ca floare a ştiinţei Scripturilor") (*Vita Columbani, MGH, SRM*, IV, p. 70, 4). Ionas evocă şi învăţarea cântului la Bangor: *Multa alias quae vel ad cantum digna vel docendum utilia condidit dicta* („De altfel a creat multe texte care fie sunt demne de a fi cântate fie folositoare pentru învăţare").

21. Despre „umanismul" lui Columban, cf. L. Bieler, *Melanges Colombaniens*, p. 95-102. Şi-a dobândit oare Columban cultura „clasică" o dată ajuns pe continent, aşa cum credea Traube, *Vorlesungen*, II, p. 174? E puţin probabil. Poate că şi-a perfecţionat-o. Astfel, Cordoliani consideră că a cunoscut operele lui Fortunatus în Galia. Cf. *Fortunatus şi Irlandais. Etudes mérovingiennes*, p. 39. J. W. Smit, *Studies on the Language and Style of Columba the Younger*, Amsterdam, 1971.

22. Columban, *Ep.*, I, în *MGH, Epist.*, III, p. 157, 31: *Scias namque nostris magistris et hibernicis antiquis philosophis et sapientissimis componendi calculi computariis Victorium non fuisse receptum* („Căci să ştii că Victorius nu a fost primit de profesorii noştri şi de vechii filosofi irlandezi şi de specialiştii în calcul şi în comput").

23. Despre acest personaj, cf. Grosjean, *Recherches sur les débuts de la controverse pascale chez les Celtes, AB*, LXIV, 1946, p. 231 şi urm. Un manuscris din secolul al IX-lea ne spune că învăţase computul de la un grec. Aşa cum presupune P. Grosjean, e vorba fără îndoială de lucrări ale lui Dionisie cel Mic.

24. Adamnan, *Vita Columbae*, I, 1, 23, II, 8, 14; ed. J. F. Fowler, Oxford, p. 13 și 16.

25. Roger, *Enseignement*, p. 230.

26. Cf. A. Cordoliani, *Les computistes insulaires et les écrits pseudoalexandrins*, *BECh*, 1945-1946, p. 534, și Grosjean, *Art. cit.*, n. 23.

27. Cf. Roger, *Enseignement*, p. 236-237.

28. Despre aceste texte editate de F. J. H. Jenkinson (Cambridge, 1908), cf. Roger, *Enseignement*, p. 238-256; Manitius, I, p. 156-158; Kenney, *Sources*, I, p. 257; P. Damon, *The meaning of the Hisperica Famina, Amer. Journ. Phil.*, LXXIV, 1953, p. 398. Unii erudiți văd în *H. F.* parodii școlare. Cf. Macalister, *The secret language of Ireland*, Cambridge, 1927, p. 83. Despre diferitele ipoteze, cf. Grosjean, *Confusa caligo, remarques sur les Hisperica Famina*, în *Celtica*, 1956, 35-85, care stabilește coordonatele unei probleme și mai puțin clare. Cf. și De Bruyne, *Etudes d'esthétique...*, I, p. 115 și urm. Se poate citi studiul lui Winterbottom în *Celtica*, 1968, p. 126-139.

29. Despre studierea limbii grecești în mânăstirile celtice, studiile sunt numeroase, dar nu au ajuns până acum la o cunoaștere exactă. Cf. Roger, *Enseignement*, p. 268 și urm., și M. Esposito, *The knowledge of Greek in Ireland*, în *Studies, an Irish Quaterly*, I, 1912, p. 665. Vendryes, *La connaissance du grec en Irlande au début du Moyen Age, Revue Celtique*, XXXIV, p. 220, și recent B. Bischoff, *Das Griechische Element in der abendlandischen Bildung des Mittelalters, Byz. Z.*, LXIV, 1951, p. 39-48. Articolul lui G. S. W. Walker, *On the use of Greek words in the writings of S. Colomban, ALMA*, XXI, 1949-1950, p. 117-131, este subiect de discuție.

30. Apropierea a fost făcută de mai multe ori. Cf. ed. Jenkinson, p. 5, și Tardi, *Les Epitomae de Virgile de Toulouse*, Paris, 1928, p. 31-32. E. Grosjean, *Quelques remarques sur Virgile le Grammairien*, în *Medieval studies presented to A. Gwynn*, Dublin, 1061, p. 393-406.

31. *Anth. lat.*, ed. Riese, p. 82-84.

32. F. Henry, *La sculpture irlandaise pendant les douze premiers siècles de l'ère chrétienne*, Paris, I, 1932, p. 193-196, și *L'art irlandais*, Dublin, 1954, p. 56-57.

33. Despre literatura vernaculară celtă, cf. J. Carney, *Studies in Irish litterature and history*, Dublin, 1955, și I. Williams, *Studies in early Welsh poetry*, Dublin, 1944, și r. Bezzola, *Les origines...*, II, I, p. 140 și urm.

34. Despre școlile filizilor și ale barzilor, H. Hubert, *Les Celtes et la civilisation celtique*, Paris, 1932, p. 320 și urm. Arbois de Jubainville, *Introduction à la littérature celte*, I, p. 334-389. Mai recent, Chadwick, *Intellectual contcts*, p. 194 și urm. (citat *supra*, n. 17), și R. Bromqich, *The character of early Welsh tradition. Studies in Early British History*, p. 98-99, și câteva observații ale lui P. Grosjean, *Confus caligo, Celtica*, III, 1956, p. 57, n. 2.

35. Cf. P.-H. Blair, *Introduction*, p. 278; Kendrick, *Anglo Saxon art*, Londra, 1938, p. 63-65.

36. M. Deanesly, *Canterbury and Paris in the reign of Aethelbert*, în *History*, XXVI, 1, 1941, p. 97-104. T.-M. Wallace-Hadrill, *Early Germanic Kingship in England and on the Continent*, Oxford, 1971.

37. Despre stabilirea misiunii romane, cf. Fliche și Martin, *Histoire de l'Eglise*, V, p. 279 și urm.; despre Sfântul Augustin, H. H. Howorth, *Saint Augustine of Canterbury*, Londra, 1913.

38. Cf. *supra*.

39. Beda, *HE*, I, 29, ed. Plummer, I, p. 63: *Sanctorum reliquas nec non codices plurimos* („moaște ale sfinților, ca și multe manuscrise"). Un cronicar medieval, Thomas din Elmham, *Historia monasterii s. Augustini*, ed. Ch. Hardwick, 1858, credea că posedă lista cărților Sfântului Augustin, dar mărturia lui nu poate fi reținută.

40. A. F. Leach, *The school of medieval England*, 1928, şi J. A. Adamson. *The illuterate Anglo-Saxon*, Cambridge, 1946, p. 7-8. Dimpotrivă, P. F. Jones, *The Gregorian mission and English education, Speculum*, III, 1928, p. 335-348.

41. *CLA* II, n. 126.

42. Acest manuscris a fost studiat de Fr. Wormald, *The miniatures of the Gospels of S. Augustin*, Cambridge, 1954.

43. Cf. *infra*.

44. Grigore cel Mare. *Ep.*, XI, 37, *MGH, Epist.*, I, vol. II, p. 309: *In monasteriis regula edoctus sacrae scripturae repletus* („Învăţând în mănăstiri după regulă, era pe deplin instruit în Sfânta Scriptură").

45. Beda, II, 20, ed. Plummer, p. 126, vorbind de diaconul Iacob, tovarăş al lui Paulinus din York: *Qui quoniam cantandi in ecclesia erat peritissimus, Magister ecclesiasticae cantionis iuxta morem Romanorum seu Cantuariorum* („Deoarece acesta era foarte priceput să cânte în biserică. Magistru al cântării bisericeşti în manieră romană sau a cântului din Kent").

46. Beda, *HE*, IV, 2, p. 206: *Putta maxime autem modulandi in ecclesia more Romanorum quam a discipulis beati papae Gregorii didicerat peritum* („Însă cât se poate de priceput la cântarea bisericească în manieră romană, pe care o învăţase de la discipolii fericitului papă Grigore").

47. Cf. S. Corbin, *La notation musicale*, p. 552 şi urm., dimpotrivă H. Ashworth, *Did S. Augustin bring the gregorianian to England?, EL*, 1958, p. 38.

48. Beda, *HE*, III, 14, p. 54: *Ithamar oriundum quidem de gente Cantuariorum, sed vita et eruditione antecessoribus suis aequandum* („Ithamar, născut chiar în neamul celor din Kent, dar egalându-i pe înaintaşii săi prin viaţă şi erudiţie").

49. Fliche şi Martin, *Histoire de l' Eglise*, V, p. 294 şi urm.

50. Beda, *HE*, III, 18, p. 162: *Sigibert... mox ea quae in Gallis bene disposita vidit, imitare cupiens, instituit scolam, in qua pueri litteris erudirentur* („Sigibert..., vrând să imite toate câte le văzuse nu demult bine rânduite în Galia, a organizat o şcoală, în care copiii să înveţe literele").

51. Cf. *supra*.

52. *Ibid.*, III, 18, p. 162, şi II, 15, p. 116.

53. *Ibid.*, III, 18, p. 163: *Iuvante se episcopo Felice quem de Cantia acceperat eisque pedagogos ac magistros iuxta morem Cantuariorum praebente* („Ajutându-l episcopul Felix, pe care-l primise din Kent, şi oferindu-i pedagogi şi profesori formaţi după cutuma celor din Kent").

54. *Ibid., HE*, III, 19, p. 163. Îl vom găsi mai departe pe Fursy ctitor la Lagny şi mort la Péronne, cf. *infra*.

55. *Ibid.*, III, 8, p. 142: *Nam eo tempore necdum multis in regione Anglorum monasteriis constructis, multi de Britannia monachicae conversationis gratia Francorum vel Gallorum monasteria adire solebant* („Căci, în acea vreme nefiind construite încă multe mânăstiri în regiunea Anglici, mulţi din Britannia obişnuiau să se ducă la mânăstirile francilor sau ale galilor, pentru o viaţă monastică").

56. Despre începuturile bisericii din York, cf. Fliche şi Martin, vol. V, p. 292, şi P.-H. Blair, *The Bernician and the northern frontier*, în *Studies in the Early British Church*, Cambridge, 1958, p. 137 şi urm.

57. Beda, *HE*, III, 3, p. 131; despre dezvoltarea mânăstirilor northumbriene, cf. A. H. Thomson, *Northumbrian monasticism*, in A. H. Thomson, *Beda, his life*, p. 60 şi urm.

58. Beda, *HE*, III, 25, p. 181.

59. Beda, *HE*, III, şi 17, p. 136 şi 161: *Nil ex omnibus quae in evangelicis vel apostolicis sive propheticis litteris facienda coanoverat praetermittere... curabat* („Avea

grijă... să nu-i scape nimic din ce aflase că trebuie făcut în domeniul literaturii evanghelice sau apostolice ori profetice").

60. *Ibid.*, III, 5, p. 136: *Ut omnes qui cum eo incedebant... seu laici, meditari deberent, id est aut legendis scripturis aut psalmis discendis operam dare* („Pentru ca toți cei care mergeau cu el... sau laicii să trebuiască să mediteze, cu alte cuvinte să se nevoiască fie să citească scripturile fie să învețe Psalmii").

61. *Ibid.*, III, 3, p. 132: *Imbuebantur praeceptoribus Scottis parvuli Anglorum una cum maioribus studiis et observatione disciplinae regularis* („Micuții angli erau inițiați de preceptorii scoți la un loc cu cei mai mari, în învățătură și respectarea disciplinei impuse de regulă").

62. Roger, *Enseignement*, p. 277, nu a înțeles această frază și vorbește de *maiora studia*. Or, este limpede că *studiis* nu se raportează la *cum maioribus*. Aceste cuvinte sunt în legătură cu *parvuli*.

63. Despre învățământul de la Iona, cf. Roger, *Enseignement*, p. 228, care folosește singura sursă pe care o avem, *Vita Columbae* a lui Adamnan și imnul *Altus prosator* atribuit lui Colomba.

64. Fliche și Martin, V, p. 297 și 313, și A. H. Thomson, *Northumbrian monasticism*, în *Bede, his life*, p. 79 și urm.

65. Beda, *HE*, IV, 23, p. 253; despre mânăstirile mixte, numeroase în Irlanda ca și în Orient, cf. *DACL*, XI, 2, p. 2182, și S. Helpisch, *Die Doppelkloster, Entstehung und Organisation*, în *Beiträge z. Gesch. des Altmönchtums u. d. Benediktinerordens*, XV, Münster 1928, p. 44.

66. Beda, *HE*, IV, 23, p. 253: *Nam et episcopus Aedan et quique noverant eam religiosi... diligenter erudire solebant* („Căci și episcopul Aedan și călugării care o cunoșteau... obișnuiau s-o instruiască").

67. Id., *Etiam reges ac principes nonnunquam ab ea quaererent consilium et invenirent* („Uneori chiar și regii și principii căutau sfat la ea și îl găseau").

68. Cf. raportul săpăturilor lui Ch. Peers, CA. Ralegh-Radford, în *Archeologia*, 1943, vol. 89, p. 27-89; s-au putut repera chilii mânăstirești și s-au recuperat numeroase stiluri de scris din bronz și din os. Cf. p. 64-65 și pl. XXVII.

69. Beda, *HE*, IV, 23, p. 254: *Tantum lectioni divinarum scripturarum suos vacare subditos... ut facillime viderentur ibidem qui ecclesiasticum gradum, hoc est, altaris officium apte subirent plurimi posse reperiri* („Până-ntr-atât se dedicau subordonații săi lecturii divinelor Scripturi... încât, în același timp, se puteau vedea cu foarte mare ușurință că între aceștia pot fi găsiți mai mulți care suportă cum se cuvine ierarhia bisericească, adică îndeplinese bine slujba altarului").

70. Id., IV, 24, p. 260: *Ad abbatissam perductus, iussus est multis doctoribus viris praesentibus... dicere carmen* („Adus de abatisă, i s-a cerut de către mulți bărbați învățați care se aflau de față... să alcătuiască o poezie"); despre opera acestui poet, cf. *infra*.

71. Id., III, 24, p. 179: *Aelfleda discipula vitae regularis deinde magistra exstitit* („Discipola sa Aelfleda a fost mai apoi stareța vieții mânăstirești"). Trebuie să apropiem de acest pasaj textul epitafului acestei abatise găsit la Whitby: *Ael(fleoda) quae ab infanti(a) concilia trixque vas*. Cf. Ch. Peers, CA. Ralegh-Radford, *Art. cit.*, n. 68.

72. De la Whitby au provenit episcopi precum Bosa din York, Actla din Dorchester, Ioan din Beverly.

73. Cf. *supra*.

74. De la expunerea lui Roger, *Enseignement*, p. 257-261, cf. J. Ryan, *Irish learning in the Seventh Century, Journal of Proceed. of Roy. Soc. of Antiq. of Ireland*, 1951, p. 161 și urm., și B. Bischoff, *Il monachesimo irlandese nei suoi rapporti col continente*, în *Settimane*, IV, p. 14 și urm., și mai ales Grosjean, *Sur quelques exégètes irlandais du VII^e siècle, SE*, 1955, p. 67-97. Cf. Kathleen Hugues, *Irish monks and learnig*, în *Los monjes...*, p. 61-86.

75. La Clonard muncea *Ailerantis sapiens* († 665) (Kenney, *Sources*, 107); din mânăstirile meridionale a venit *De mirabilibus sacrae scripturae* („Despre miracolele Sfintei Scripturi"), atribuită pe nedrept lui Augustin. Această lucrare ar merita singură un studiu. În această epocă, Adamnan, viitor abate la Iona († 704) era călugăr al acestei abaţii; despre acest personaj, cf. Manitius, p. 236-239. La Armagh, Miuchu scrie viaţa Sfântului Patrick B. Bischoff pregăteşte o ediţie a unui comentariu la *Donatus maior*, care datează de la mijlocul secolului al VII-lea. Cf. B. Bischoff. *Eine Verschollene Einteilung der Wissenschaften. AHMA*, 1959, p. 14.

76. Lathcen († 661), călugăr la Cluain Ferta Molua (Cloyne), comentează *Moralia in Iob*, cf. Kenney, 166; Grosjean. *op. cit.*, şi W.Delius, *Geschichte der irischen Kirche*, p. 83. Opera a fost publicată în *CCL*, CXLV, 1969.

77. Cf. Diaz y Diaz, *Isidoriana* II, *Sobre el liber de ordine creaturarum, SE*, vol. V, p. 147-166, şi Grosjean, *op. cit.*, p. 95.

78. Aceste relaţii s-au dezvoltat, în legătură cu problema datei Paştelui, cf. Fliche şi Martin, vol. V, p. 310-311. Beda (*HE*, III, 25, p. 458) vorbeşte despre irlandezul Ronan: *Natione quidem Scottus, sed in Galliae vel Italiae partibus regulam ecclesiasticae veritatis edoctus* („Chiar de neam scot, dar instruit în regula adevărului bisericesc în regiunile Galiei sau ale Italiei"). Ronan a apărat computul pascal roman.

79. Nu avem până acum informaţii despre navigaţia între Spania şi Irlanda. S-a putut dovedi că nave mediteraneene fuseseră în această epocă în Cornwall (cf. CA. Ralegh-Radford, *Imported pottery found at Tintagel Cornwall*, în *Dark Age Britain. Studies presented to E. D. Leeds*, ed. de D. B. Harden, Londra, 1956, p. 68-70). Ele au putut ajunge până în Irlanda de Sud. Despre pătrunderea operelor latine vizigote în Irlanda, cf. L. Bieler, *Hibernian latin and Patristics, Studia Patristica*, I, 1957, p. 182 şi J. N. Hillgarth, *The East, Visigothic Spain and the Irish, Studia Patristica*, IV, Berlin, 1961, p. 442-256. De acelaşi autor, *Visigothic Spain and early christian Ireland*, în *Proceedings of the Royal Irish Academy*, vol. LXII, c. 6, Dublin, 1962, p. 167-194; o altă dovadă a legăturilor dintre Spania şi Irlanda este dată de ceea ce se numeşte *Spanish symptoms* ale manuscriselor insulare; cf. E. Bishop, *Liturgica historica*, Oxford, 1918, cap. VIII, *Spanish symptoms*, p. 164-210.

80. L. Bieler, *Insular paleography: present state and problems, Scriptorium*, III, 1949, p. 276-294.

81. F. Henry, *Les débuts de la miniature irlandaise, Gazette des Beaux-Arts*, 1950, p. 5, şi C. Nordenfalk, *Before the Book of Durrow, Acta Archeologica*, 1947, p. 141. Masai, în lucrarea sa *Essai sur les origines de la miniature dite irlandaise*, Bruxelles, 1947, p. 35 şi urm., a negat existenţa culturii irlandeze în secolul al VII-lea; dimpotrivă, F. Henry, *Irish culture in the seventh century, Studies*, 1948, II, p. 279.

82. *Floret multa sapientia* („A înflorit multă înţelepciune"), spune autorul lucrării *Versus de Asia et de universi mundi rota* („Versuri despre Asia şi despre întregul rotocol al lumii"), *MGH,PAC*, IV, 2, p. 545.

83. Beda, *HE*, III, 27, p. 192: *Et quidam quidem mox se monasticae conversationi fideliter mancipaverunt alii magis circumeundo per cellas magistrorum, lectioni operam dare gaudebant: quos omnes Scotti libentissime suscipientes victum eis quotidianum sine pretio libros quoque ad legendum et magisterium gratuitum praebere curabant* („Şi unii, îndată ce s-au dăruit cu credinţă vieţii monastice, alţii mai degrabă mergând prin chiliile profesorilor, se bucurau să se dedice lecturii; acestora toţi scoţii, luându-i cu dragă inimă în primire, se îngrijeau să le ofere hrana zilnică fără nici o plată, şi cărţi pentru lectură şi învăţământ gratuit").

84. Id., *HE*. III, 27, p. 192: *Erant inter hos duo iuvenes... de nobilibus Anglorum Edilhum et Ecberct* („Se aflau printre aceştia doi tineri... dintre nobilii angli, Edilhum şi Ecberct").

85. Id., *HE*, IV, 3, p. 211: *Cum eodem Ceadda adulescente et ipse adulescens in Hibernia monachicam in orationibus et continentia et meditatione divinarum scripturarum vitam sedulus agebat* („Împreună cu acelaşi adolescent Ceadda, şi el adolescent, în Irlanda îşi ducea cuminte viaţa monastică în rugăciuni şi înfrânare şi meditaţie asupra divinelor Scripturi").

86. Id., *HE*, V, 19, p. 323: *Animadvertit paulatim adulescens animi sagacis, minime perfectum esse virtutis viam quae tradebatur a Scottis, proposuitque animo venire Romam et qui ad sedem apostolicam ritus ecclesiastici sive monasteriales servarentur videre* („Treptat, adolescentul cu mintea ascuţită îşi dă seama că nu este câtuşi de puţin desăvârşită calea încredinţată de scoţi şi şi-a pus în gând să se ducă la Roma şi să vadă ce ritualuri bisericeşti sau monastice se păstrau la scaunul apostolic"). Să remarcăm că Wilfrid nu este, de bună seamă, cel dintâi scot care se duce la Roma: Bertuin trăieşte acolo doi ani înainte de a se instala în Galia (*MGH, SRM*, VII, 1, p. 180).

87. Eddius, *Vita Wilfridi*, ed. Colgrave, Cambridge, 1927, cap. II, p. 6. *Omnem psalmorum seriem memoraliter et aliquantos libros didicit...* („A învăţat întregul şir al Psalmilor pe dinafară şi alte câteva cărţi..."). Aceeaşi mărturie în Beda, *HE*, V, 19: *Et quia acris erat ingenii didicit citissime psalmos et aliquot codices* („Şi, pentru că era isteţ la minte, a învăţat foarte repede Psalmii şi alte câteva cărţi").

88. Eddius, *Vita Wilfridi*, II, p. 8.

89. Id.: *Psalmos nam qui prius secundum Hieronymi emendationem legerat, more Romanorum, iuxta quintam editionem memoraliter transmetuit* („Căci cel dintâi care citea Psalmii după versiunea emendată a lui Ieronim, în manieră romană, a transmis de asemenea din memorie a cincea ediţie"). Unele manuscrise au *antiquam* („vechea") în loc de *quintam* („a cincea"), ceea ce este mai probabil. Cf. ed. Colgrave, p. 152.

90. Eddius, *Vita Wilfridi*, X, p. 20-22.

91. Aceasta se prelungeşte până la începutul secolului al VIII-lea în Irlanda de Nord. Cf. Fliche şi Martin, *Histoire de l'* Eglise, vol. V, p. 316.

92. Despre cultura păgână a anglo-saxonilor, cf. Stenton, *Anglo-Saxon England*, p.96-102. F. Peabody Magoun, *On some survivals of pagan belief in Anglo-saxon England, The Harvard Theological Review*, 1947, XL, p. 33-46. Un studiu despre familia anglo-saxonă a fost întreprins de către F. Roeder, *Die Familie bei Angelsachsen*, însă numai prima parte *Mann und Frau* a apărut (cf. bibliogr.).

93. Despre religia păgână, cf. Blair, *Introduction* p. 120 şi urm., şi despre cler, E. A, Philippson, *Germanisches Heidentum bei den Angelsachsen*, Leipzig, 1929.

94. Beda, *De temporum ratione*, ed. Jones, p. 211-212, ne-a păstrat numele lunilor anglo-saxone.

95. Despre caracterul magic al runelor, cf. *supra*.

96. Voi vorbi din nou despre acest poem *infra*.

97. Beda, *HE*, V, 6, p. 289.

98. *Vita Cuthberti*, ed. B. Colgrave, Cambridge, 1940, p. 64: *Alii stantes nudi versis capitibus contra naturam deorsum ad terram et expansis cruribus erecti pedes ad caelos sursum prominebant* („Alţii stând goi, cu capetele întoarse, împotriva firii, în jos, spre pământ, şi, înălţaţi, cu coapsele desfăcute, îşi ridicau picioarele în sus, spre cer").

99. Cf. *supra*.

100. Beda, *HE*, III, 8, p. 142.

101. Id., III, 25, p. 182: *Osuiu a Scottis edoctus ac baptizatus...* („Oswy învăţat şi botezat de scoţi").

102. Eddius, *Vita Wilfridi*, ed. Colgrave, p. 6: *Adhuc enim laicus capite* („Căci încă laic").

103. *Ibid.*, cap. XXI, p. 44: *Principes quoque seculares viri nobiles filios suos ad erudiendum sibi dederunt ut aut Deo servirent si eligerent aut adultos si maluissent regi armatos commendaret* („Chiar şi principii seculari, bărbaţi nobili, şi-au dat fiii să se instruiască fie pentru a-i sluji Domnului, dacă alegeau acest lucru, fie, dacă preferau, odată adulţi, pentru a se încredinţa regelui ca soldaţi").

104. Despre această stabilire, cf. Fliche şi Martin, vol. V, p. 512 şi urm., Besse. *Les moines de l'ancienne France*, Paris, 1906, p. 269 şi urm., şi *Mélanges Colombaniens*, Paris, 1951.

105. Despre pustnicii din secolul al VI-lea, cf. Cordoliani, *L'Irlande les Irlandais, Etudes mérovingiennes*, p. 37.

106. *Vita Samsoni*, 37, ed. R. Fawtier, Paris, 1912, p. 133 - viaţă scrisă fără îndoială la sfârşitul secolului al VIII-lea -, îi aminteşte pe irlandezii care vin de la Roma şi care trebuiau să treacă prin Galia.

107. Roger, *Enseignement*, p. 403 şi urm.

108. Ionas, *Vita Columbani*, I, 10, *MGH, SRM*, IV, p. 76: *Ibi nobilium liberi undique concurrere...* („Aici copiii nobililor alergau de pretutindeni..."); *Vita Agili*, AS, aug., VI, p. 5: *Cum aliis nobilium virorum filiis...* („Împreună cu alţi fii de nobili...").

109. *Regula Coenob.*, 8, ed. Walker, p. 154: *Iuvenculi quibus imponitur terminus, ut non se appellent invicem, si transgressi fuerint, tribus superpositionibus* („Tineri, cărora li se impune o limită, ca să nu se cheme cu rândul, dacă au trecut, în trei schimburi").

110. Astfel Donatus, fiul ducelui Waldelenus, intră în mânăstire când trece de fragedă copilărie (Ionas, *Vita Columbani*, I, *MGH, SRM*, IV, 79); Agilius (Aycul) este oferit la şapte ani (*AS*, Aug., VI, p. 304), Domoaldus şi Bobolenus sunt *pueruli* (Ionas, *Vita Columbani*, I, 9, şi I, 15, p. 75 şi 81).

111. *Reg. Mon.*, 3, ed. Walker, p. 126: *Cotidieque est legendum* (Şi trebuie să se citească zilnic"). Este singura aluzie la lectură; *ibid.*, 10.

112. *Reg. Cen.*, 10, *PL*, LXXX, 218 d, ed. Walker, p. 152: *Qui consanguineum docet aliquam discentem artem aut aliud quidlibet a senioribus impositum ut melius lectionem discat tribus superpositionibus* („Cel care îşi învaţă fratele să înveţe vreo o artă sau orice altceva recomandat de cei mai în vârstă, pentru ca să înveţe lecţia mai bine în trei schimburi"); *Reg. Mon.*, 7, ed. Walker, p. 128, face aluzie la studierea Psalmilor.

113. *Instructio*, I, ed. Walker, p. 64: *Quare ergo scientiam summam non verborum disputatione sed morum bonorum perfectione* („De aceea, aşadar, se dobândeşte cea mai înaltă ştiinţă nu prin dispute verbale, ci prin desăvârşirea bunelor moravuri"); *Ibid.*, XI, ed. Walker, p. 108: *Sicut enim falsa scientia legitur sic falsa etiam imago umbrata deprehenditur* („Căci aşa se citeşte falsa ştiinţă, cum falsă se receptează imaginea adumbrită").

114. *Instructio*, IV, ed. Walker, p. 78: *Si vero temporalia disciplinarum genera praesentis gaudii suavitatem adimunt, quid de hac nostrae scholae disciplina sperandum est? Quae etiam disciplina disciplinarum est quaeque aeterni temporis iucunditatem et aeterni gaudii amoenitatem praesenti maerore comparat?*

Quantis verberibus, quibus doloribus musicarum discentes imbuuntur? Quantisve fatigationibus vel quantis maeroribus medicorum discipuli vexantur? Qualibus vero inquietudinibus sapientiae amatores vel quantis paupertatis angustiis philosophici coarctantur?

(„Dacă de fapt categoriile laice ale ştiinţelor răpesc plăcerea bucuriei prezente, ce se poate aştepta de la această ştiinţă a şcolii noastre? Ea care este chiar disciplina disciplinelor şi care opune tristeţii prezente farmecul eternităţii şi încântarea bucuriei veşnice?

Cu câte vergi, cu ce dureri sunt iniţiaţi cei ce învaţă muzica? Ori de câte osteneli sau de câte suferinţe sunt chinuiţi elevii medicilor? Dar de ce griji ori ce câte nevoi

ale sărăcici sunt strâmtorați iubitorii de înțelepciune?"). Mai departe, el revine asupra acestei opoziții: *temporalia ergo, ut diximus, studia... maerores ac tristitias... tolerant, nostrae scholae disciplina... fugienda putabitur* („așadar, disciplinele laice, așa cum am spus... întrețin suferințe și tristeți... disciplina școlii noastre... va fi socotită una care le evită"). Această predică fusese atribuită lui Faustus din Riez de către Seebass. *Ueber die sogenannten Instructiones Columbani, ZKG*, XIII, 1892, p. 513-534; dar Walker o restituie irlandezului; cf. și Dom Laporte, *Etude d'authenticité dse oevres attribuées à saint Colomban, Revue Mabillon*, 1955, p. 15.

115. Columban, *Ep.*, 7, *MGH, Epist.*, III, p. 181, 3-5: *Frequenter docendi sunt ac inbuendi fili dulcissimi ut per quasdam delectationes litterarum suas vincere possint de intestino amaritudinis bello* („Descori fiii noștri atât de dragi trebuie să fie învățați și inițiați, pentru ca, prin unele desfătări literare să și le poată înfrâna pe ale lor, izvorâte din conflictul intern iscat de suferință").

116. Ionas, *Vita Columbani*, I, 8, p. 74, 16: *Librum humero ferens de scripturis sacris secum disputaret* („Purtând pe umăr cartea, făcea dezbateri cu sine însuși despre sfintele Scripturi"), și I, 20, p. 90, 23 (când l-au arestat soldații): *Residebat ille in atrio ecclesiae librumque legebat* („Ședea în *atrium*-ul bisericii și citea o carte").

117. *Vita Walarici*, 8, *MGH, SRM*, IV, p. 163: *Dum pater ad instruendos fratres divinae lectione insisteret* („Cât timp părintele nu contenea să-i învețe pe frați citirea Sfintei Scripturi"); această *Vita* datează din perioada carolingiană.

118. *Ep.*, I, 9, ed. Walker, p. 10: *Mihi idcirco sitiendi tua largire per Christum precor opuscula quae in Ezechielem miro, ut audivi elaborasti ingenio... Transmitte et cantica canticorum..., et ut totam exponas obscuritatem Zachariae* („De aceea, te rog în numele lui Cristos, să-mi dăruiești mie, însetatul, lucrările pe care le-ai scris despre Ezechiel, cu un talent, cum am auzit, uimitor... Trimite și *Cântarea Cântărilor...*, și ca să-mi limpezești întreagă obscuritate a profețiilor lui Zaharia").

119. G. H. Hörle, *Frühmuttelalterliche Mönchs-*, p. 56.

120. Despre cultura clasică a lui Columban, cf. *supra*.

121. *Ep., ad Sethum* ed. Walker, p. 186:

Sint tibi divitiae divinae dogmata legis
Sanctorumque patrum casta moderamina vitae
Omnia quae dociles scripserunt ante magistri
Vel quae doctiloqui cecinerunt carmina vates.

(„Să-ți fie aproape dogmele bogatei legi divine
Și castele cumpătări ale vieții Sfinților Părinți,
Toate câte le-au scris mai-nainte învățații profesori
Ori poemele pe care le-au cântat înțelept rostitorii poeți").

122. Citându-l pe Vergiliu, el scrie *ut ait quidam* („cum spune cineva") (*MGH, Epist.*, III, p. 181, I, 1). Ne putem întreba dacă, atunci când își îmbogățea proza cu reminiscențe din autorii antici, Columban avea conștiința acestui lucru. Aceste citate provin fără îndoială de la gramaticii latini pe care i-a citit, deci deveniseră anonime.

123. Chiar în aceeași scrisoare, el îl numește pe Dracontius *vates* („poet") și citează unsprezece versuri din *Antologia latină*. Dar în alt loc, dă acest nume poe-tei Sapho (*Carm.*, ed. Walker, p. 194: *Inclyta vates nomine Saffo* („Vestita poetă pe nume Sapho").

124. Tema principală a poemului este renunțarea la bogățiile pe care le are Sethum și fragilitatea bunurilor acestei lumi. Walker, *S. Columbani opera*, p. XVIII, presupune că este vorba de un elev al lui Congall. Mă alătur mai degrabă părerii lui Gundlach care datează aceste poeme în 612-615 (cf. *MGH, Epist.*, III, p. 182-183).

125. *Carm.*, ed. Walker, p. 194:

Inclyte parva	*Pascere pingui*
Litterolarum	*Farre caballos*
Munera mittens	*Lucraque lucris*

Suggero vanas	*Accumulando*
Linquere curas	*Desine nummis*
Desine quaeso	*Addere nummos.*
Nunc animosos	
(„Slăvitule, trimiţându-ţi	Cu alacul bogat
Micile daruri	Nărăvaşii cai
Literare,	Şi, adunând
Îţi sugerez să laşi de-o parte	Averi peste averi,
Grijile zadarnice.	Încetează s-aduni
Încetează, rogu-te,	Bani peste bani“).
Acum să mai hrăneşti	

Despre aceste poeme, cf. Bieler, *Versus S. Columbani, IER*, seria a V-a, vol. 76, 1951, p. 376-382.

126. Columban o precizează el însuşi: *Nunc ad olympiadis ter senos venimus annos* („Acum ajungem la de trei ori câte şase ani de la olimpiadă“); Walker crede pe bună dreptate că acest poem a fost scris la Milano, *op. cit.*, p. LIX.

127. *Ep.*, IV, 6, ed. Walker, p. 30: *Quidam philosophus olim sapientior caeteris eo quod contra omnium opinionem unum Deum esse dixerit in carcerem trusus est* („Odinioară, un filosof mai înţelept decât ceilalţi, pentru aceea că, împotriva părerii tuturor, a spus că există un singur Dumnezeu, a fost dus la închisoare“).

128. Augustin, *De Civitate Dei*, VIII, 3, ed. *CSEL*, XL, vol. I, p. 356.

129. Ionas, *Vita Columbani*, I, 30, p. 108: *Cohortem fratrum disciplinae habenis erudiens* („Învăţând o cohortă de fraţi cu disciplina frâului“); şi II, 8, p. 123: *Fuit eius studii ut multos sua facundia erudiret* („Specificul învăţăturii sale a fost să-i instruiască pe mulţi cu elocinţa sa“). Nu putem să ne bazăm pe *Vita Agili* când ne vorbeşte de studiile vaste ale lui Ayeul, deoarece acest pasaj imită *Vita Eustatii* al lui Ionas; cf. Roger, *Enseignement*, p. 409.

130. *Vita Amati*, 12, *MGH, SRM*, IV, p. 220; el pune să se citească la moartea sa scrisoarea papei Leon către Flavian.

131. Ionas, *Vita Columbani*, II, 11-12, p. 130-131.

132. Roger, *Enseignement*, p. 412.

133. Ionas, *Vita Columbani*, I, 13, p. 78.

134. F. Henry, *Early monasteries, beehive huts and dry stone houses in the Neighbourhood of Caherciveen and Waterville (Co. Kerry), Proceed. of the royal Irish Academy*, 58, 1957, p. 45-166. De acelaşi autor, *Habitat irlandais du Haut Moyen Age*, în *RA*, 1947, XXVIII, p. 167-176. Cf. şi planul mânăstirii din Sceilj Mhichel (Kerry), în Maire şi Liam de Paor, *Early Christian Ireland*, Londra, 1958, p. 53.

135. Cf. *supra*.

136. Cf. *supra*.

137. *Ep.*, IV, 5, ed. Walker, p. 30: *Mei voti fuit gentes visitare et evangelium eis a nobis praedicare* („Dorinţa mea a fost să-i vizitez pe păgâni şi, prin noi, să li se predice Evanghelia“)

138. Ionas, *Vita Columbani*, I, 27, p. 102.

139. Despre evanghelizarea lui Eustasius în Bavaria, cf. Ionas, *Vita Columbani*, II, 8, p. 121-122.

140. Ionas, *Vita Columbani*, I, 27, p. 102; II, 8, p. 121.

141. Despre aceste greutăţi, cf. Grosjean, *Recherches sur les débuts de la controverse pascale chez les Celtes, AB*, LXIV, 1946, p. 231 şi urm.

142. *Ep.*, II, ed. Walker, p. 14: *Haec idcirco breviter tetigi ut, si volueritis nos (quasi) inferiores, vos patres docere, hanc vocem veri pastoris et in opere et in ore semper habeatis* („De aceea am atins pe scurt aceste lucruri pentru ca, dacă voi, părinţii,

veți fi vrut să ne învățați pe noi, ca unii care am fi inferiori, să aveți mereu, și în faptă și pe buze, acest cuvânt al adevărului păstorului").

143. *Penitențialul*, c. XXVI, ed. Walker, p. 178.

144. Cf. educația în familia lui Autharius, *Vita Audoini, MGH, SRM*, V, p. 554; cf. *supra*.

145. *Visio Baronti, MGH, SRM*, V, p. 385, 8: *Ipse (abbas) enutrivit me ab infantia. Erat in Dei timore devotus et sacra lectione instructus... Erat enim nutritor et doctor filiorum nobilium* („Însuși abatele m-a crescut din copilărie. Era pios și cu frica lui Dumnezeu și priceput în citirea scrierilor sfinte... Căci era educatorul și învățătorul fiilor nobililor"). Mânăstirea *Longoretus* (Lonrey) a fost întemeiată de Sfântul Siran sub domnia lui Dagobert.

146. *Vita Arnulfi, MGH, SRM*, II, p. 426. El i se alătură lui Romaric, un alt aristocrat austrasian, *Vita Romarici, SRM*, IV, p. 222.

147. Cf. *supra*.

148. *Vita Eligii*, I, 3, *MGH, SRM*, IV, p. 67.

149. *Ibid.*, I, 10, p. 676: *codicem sibimet prae oculis praeparabat apertum ut quoquo laborans divinum perciperet mandatum* („își pregătea în fața ochilor manuscrisul deschis, pentru ca, oriunde lucra, să prindă porunca divină"); I, 12, p. 679: *Libros... post psalmodiam et orationem revolvens et quasi apis prudentissima diversas ex diversis flores legens* („Recitind cărțile... după psalmodiere și rugăciune, și culegând, ca o foarte pricepută albină, felurite flori din felurite cărți"). Întreg acest capitol este consacrat studiilor lui Eligius. Cultura religioasă a lui Eligius trebuie să-i fi fost de folos când a ajuns episcop de Noyon, în 641. Cf. *Vita Eligii*, I, 33 și 35.

150. La Paris, *ibid.*, I, 17, p. 683: *Vasa simul et vestimenta nec non et sacra volumina aliaque quam plurima ornamenta* („În același timp vase și haine, precum și cărți sfinte și alte podoabe cât se poate de multe"); la Solignac (*ibid.*, I, 15): *Volumina sacrarum scripturarum quam plurima* („Cât de multe volume ale Sfintelor Scripturi").

151. *Ibid.*, I, 21 a: *Praeter Lussedio ergo qui solus ut dictum est districtionem regulae tenebat* („Care deci, singura, cu excepția celei de la Luxeuil, după cum s-a spus, respecta rigoarea regulii").

152. *Vita Agili*, *AS*, Aug., VI, p. 584.

153. Cf. *Vita Desiderii, MGH, SRM*, V, p. 571: *Cognovimus religionis observantiam ab ipso pueritiae suae tempore in omnibus custodire et sub habitu saeculi Christi militem gerere* („Știm că se îngrijea întru totul de respectarea credinței chiar din vremea copilăriei lui și că milita ca soldat al lui Cristos sub haina seculară").

154. *Ibid.*, 23, p. 580, precizează că „secta" lui Columban este introdusă în dioceza lui; mai departe, ne vorbește de bunele legături stabilite între Desiderius și Scot Amanus (§ 32, p. 589).

155. *Vita Columbani*, II, 10, p. 128-129. Cf. De Laugardière, *L'église de Bourges avant Charlemagne*, Paris, 1951, p. 169 și urm.

156. Achar est episcop la Tournai și Vermand; Omer, episcop la Thérouanne (*Vita Columbani*, II, 8, p. 123). Cf. Duchesne, *Fastes*, III, p. 103.

157. *Vita Philiberti, MGH, SRM*, V, p. 585.

158. *Vita Amandi, MGH, SRM*, V, p. 428. Despre misiunile lui Amandus, cf. E. de Moreau, *Saint Amand, apôtre de la Belgique et du Nord de la Gaule*, Louvain, 1927, și art. *Belgique, DHGE*, VII, p. 530.

159. *Vita Amandi*, I, 9, *MGH, SRM*, V, 480: *Redimebat pueros transmarinos... litteris affatim imbui praecipiebat* („Răscumpăra copii de peste mare... căuta să fie inițiați în litere peste măsură"). El i se plânge lui Martin I de *duritia sacerdotum gentis illius* („asprimea preoților din acel neam") (*PL*, LXXXVII, 1356).

160. *Vita Remaclii, MGH, SRM*, V, p. 104; despre Stavelot, cf. Cottineau, *Répertoire*, II, 3085. F. Baix, *Saint Rémacle et les abbayes de Solignac et de Stavelot-Malmedy*, în *RB*, 1951, vol. LXI, p. 167.

161. *Vita Agili*, 21, *AS*, Aug., VI, p. 587; *Vita Fursei, SRM*, IV, p. 423. La mijlocul secolului al VII-lea, Ronan va studia în Galia și în Italia, Beda, *HE*, III, 25, p. 181; despre irlandezii de pe continent, cf. L. Gougaud, *L'oeuvre des Scotti dans l'Europe continentale, MHE*, IX, 1908, p. 21-37 și 255-277.

162. Cf. întemeierea mânăstirii Bobbio, cf. *infra*.

163. Cf. *supra*.

164. Scurtă biografie a lui Agilbert în *DHGE*, vol. I, c. 957.

165. Cf. *supra*.

166. *Liber Historiae Francorum, MGH, SRM*, II, p. 316; despre această călătorie, cf. Dupraz, *Le royaume des Francs et l'ascension politique des Maires du palais au déclin du VII^e siècle*, Fribourg, 1948, p. 313.

167. Cf. *infra*.

168. Este cazul lui Foillan, fratele lui Fursy: *Add. Nivialense, MGH, SRM*, IV, p. 449: *Sanctis inventis reliquis... et libris in navi oneratis* („Fiind găsite moaștele sfântului... și cărțile încărcate pe corabie").

169. *Vita Geretrudis, MGH, SRM*, II, p. 458: *Per suos nuntios... de transmarinis regionibus gignaros homines ad docendum divini legis carmina... meruisset habere* („Prin trimișii săi...din regiunile de peste mare ... a dobândit savanți care să învețe cântările legii divine"). Despre legăturile dintre familia lui Pepin și irlandezi, cf. Dupraz, *op. cit.*, p. 313.

170. Bathilde întemeiază mânăstirea de la Corbie și pe cea de la Chelles, unde moare în 680; cf. *Vita Bathildis, MGH, SRM*, II, p. 482.

171. Beda, *HE*, III, 8, p. 142.

172. *Vita Bertilae, MGH, SRM*, VI, p. 106.

173. Beda, *HE*, V, 19, p. 324: *Delectabatur enim antistes (Dalfinus) prudentia verborum iuvenis, gratia venusti vultus, alacritate actionis et constantia ac maturitate cogitationis* („Căci episcopul Dalfinus se desfăta cu înțelepciunea cuvintelor tânărului, cu gingășia chipului său fermecător, cu iuțeala faptei și cu statornicia și maturitatea gândirii").

174. Despre călătoriile lui Ionas, cf. Wattenbach-Levison, I, p. 133-134.

175. *Vita Philiberti*, 5, *MGH, SRM*, V, p. 587, și *Gesta sanctorum Patrum Fontanellensis coenobii*, I, 5-6, ed. F. Lohier - I. Laporte, p. 3.

176. Scrisoarea s-a pierdut, dar avem răspunsul papei; cf. *infra*, n. 301.

177. *Vita Geretrudis, MGH, SRM*, II, p. 458: *Sancta volumina de urbe Roma... meruisset habere* („A căpătat cărți sfinte din orașul Roma").

178. *Gesta...Fontenel.*, I, 6, 10; printre aceste lucrări figurează opere ale lui Grigore cel Mare.

179. L. Traube, *Textgeschichte der Regula S. Benedicti*, München, 1910, p. 55 și 87 = CCL, CXVII, p. 502. Această mânăstire întemeiată de Venerandus nu a putut fi localizată cu exactitate (poate Hauterive, comuna Labruguière, la sud de Castres).

180. *Vita Eligii, SRM*, IV, p. 747: acest act este socotit autentic de către editorul lui Krusch și respins de Malnory. *Quid Luxovienses monachi ad regulam monasteriorum atque ad communem Ecclesiae praefectum consulerint* („Ce au socotit călugării de la Luxeuil că este superior pentru regula mânăstirească și pentru comunitatea bisericească"), Paris, 1894, p. 28 și 83.

181. Cf. testamentul lui Leodebodus în favoarea mânăstirii Fleury, în M. Prou și A. Vidier, *Recueil des chartes de l' abbaye de Saint-Benoît-sur-Loire*, Paris, 1900, vol. I, p. 1-19.

182. Sfântul Praiectus († 674) combină regulile lui Benedict, Caesarius și Columban, cf. *Vita Praeiecti, MGH, SRM*, V, 235.

183. *Vita Filiberti*, I, 5, p. 587: *Benedicti decreta, Colombani instituta sanctissima lectioni frequentabat assidua* („Cerceta, citind neîncetat, eternele legi ale lui Benedict și preasfintele norme ale lui Columban").

184. *Regula Donati, PL*, LXXXVII, 273.

185. *Vita Salubergae*, 8, *MGH, SRM*, V, 54, şi diploma de la S. Faron, ed. Pardessus, *Diplomata*, n. 275: *Regula Benedicti ad normam luxoviensis coenobii* („Regula lui Benedict după norma mânăstirii Luxeuil"); cf. Malnory, *Quid Luxovienses*, p. 26 şi urm. Waldebert ar fi poate autorul regulii feminine de la Faremoutiers (*PL*, LXXXVIII, 1051) care împrumută mult de la Sfântul Benedict, cf. Gougaud, *Inventaire des règles monastiques irlandaises*, *RB*, XXV, 1908, p. 329-331, Gaudemet, *Mélanges colombaniens*, p. 175, şi I. O. Carrol, *Sainte Fare et les origines*, în *Sainte Fare et Faremoutiers*, abbaye de Sainte-Fare, 1956.

186. R. Aigrain, în Fliche şi Martin, V, p. 516.

187. Waldebert, *Regula ad Virgines*, 9, 12, 24, *PL*, LXXXVIII, 1053 şi urm. Donatus din Besançon, *Regula ad Virgines*, 6, 8, 20, 33, 62, *PL*, LXXX-VII, 273 şi urm.

188. Waldebert, *Regula*, 24: *De nutriendis infantibus* („Despre creşterea copiilor").

189. Despre cuceririle longobarzilor în Italia, cf. Lot, *Les destinée*, p. 210 şi urm.; L. Schmidt, *Die Ostgermanen*, p. 565 şi urm., E. Besta, *Storia*, I, p. 225; G. P. Bognetti, *Santa Maria di Castelseprio*, p. 24 şi urm., şi p. 385. În sfârşit, *Problemi della civiltà e dell' economia longobarda (Bibilotheca della revista economia e storia*, Milano, 1964).

190. Grigore cel Mare, *Ep.*, V, 42, VI, 58, VII, 23, *MGH, Epist.*, I, vol. I, p. 336, 432, 466; Paulus Diaconul, *HL*, II, 32, *MGH,SRL*, p. 90.

191. Paulus Diaconul, *HL*, V, 40, p. 160, 4-5; ei fac parte din *gasindi qui palacio regis custodiant* („*gasindi* care sunt ţinuţi în palatul regelui") (*MGH, Leges*, IV, (in fol.), p. 653).

192. Id. *HL*, V, 39, p. 158, 25; cf. o scenă de vânătoare pe un sarcofag din Civita Castellana în J. Baum, *Sculpture figurée en Europe à l'époque mérovingienne*, Paris, 1937, pl. LXIII, p. 169.

193. *Chron.*, *MGH*, I, I, *AA*, IX, p. 339: *Sundarius... qui apud Agilulfum bellicis rebus instructus erat* („Sundarius... care fusese instruint în treburile războiului pe lângă Agilulf"); cf. Paulus Diaconul, *HL*, IV, 37, p. 131, povestea tânărului Grimoald, fiul ducelui de Friuli.

194. Id., *HL*, I, 23, p. 61.

195. Id., *HL*. I. I, 27, p. 70: *Virtus in eorum carminibus celebratur* („Vitejia era cântată în poemele lor").

196. Id., *HL*, IV, 22, p. 124: *Vestimenta vero eis eratn laxa et maxime linea qualia Angli-Saxones habere solent* („Hainele le erau largi şi mai cu seamă din in, aşa cum au de obicei anglo-saxonii"). Cf. Hodgkin, *Longobardi e Angli. Congresso Storico, Cividale*, 1900, şi Brunner, *Deutsche Rechtsgeschichte*, I, 536 şi urm.

197. Să notăm că Alboin a luat-o în căsătorie pe nepoata lui Theodoric (cf. Stein, *Histoire du Bas-Empire*, II, p. 528), şi putea astfel să aibă pretenţii la succesiunea ortrogoţilor.

198. Paulus Diaconul, *HL*, II, 31, p. 90, III, 19, p. 102 (epitaful unui longobard romanizat); despre Pavia în epoca longobardă, câteva rânduri în Vaccari, *Pavia nell' alto medioevo*, în *Settimane*, VI, p. 151. Cf. G. P. Bognetti, *L'influsso delle istituzioni militari romane sulle istituzioni longobarde del sec. VI e la natura delle „fara"*, în *Atti del Congresso int. di Diritto romano*, Verona, 1948, p. 167-210, publicat în 1953.

199. Este vorba de vestita diademă de aramă aurită păstrată la muzeul Bargello, cf. V. E. Schaffran, *Die Kunst der Longobarden in Italien*, Iena, 1941, p. 85.

200. Paulus Diaconul, *HL*, IV, 35, p. 128, îl numeşte pe notarul lui Agilulf, Stabilicianus; Grigore din Tours, *HF*, X, 3, *MGH, SRM*, I, p. 486, şi Honorius, *Ep.*, în *MGH, Epist.*, III, 10, p. 694, un anume Petrus şi un anume Paulus. Despre aceste personaje, cf. Bognetti, *Ministri romani di re longobardi, Arch. Storico Lomb.*, 1949, p. 10.

201. Când Agilulf își asociază fiul la domnie, îl prezintă în circul din Milano (Paulus Diaconul, *HL*, IV, 30, p. 127) așa cum erau prezentați în Bizanț împărații pe hipodrom.

202. Agilulf și Adaloald au restaurat un monument de la Milano; cf. planșa în Monneret de Villard, *Catalogo iscriz. cristiane del museo Archeologico di Milano*, Milano, 1915, p. 48. Ewig, *Résidences et capitales*, p. 36 și urm.

203. Cf. N. Iorga, *La Romania danubienne et les Barbares au VIe siècle*, *RBPh*, 1924, p. 35-51, și despre Bavaria în secolul al VII-lea, cf. I. Zibermayr, *Noricum, Baiern und Oesterreich, Lorch als Haupstadt und die Einführung des Christentums*, Horn, 1956, ed. a 2-a.

204. J. Werner, *Longobardischer Einfluss in Süddeutschland während des 7 Jahrunderts im Lichte archeologischer Funde*, în *Atti del I Congresso...*, Spoleto, p. 521-524.

205. Sisebut către Adaloald, în *MGH, Epist.*, III, p. 673, 5: *Oratione compunctam, almis studiis deditam...suavem eloquio, acrem ingenio* („Cu vorba înțepătoare, dedicată studiilor rodnice...cu rostul dulce, cu mintea pătrunzătoare").

206. Grigore cel Mare, *Ep.*, XIV, 12, vol. II, *MGH, Epist.*, I, p. 431.

207. E. Sturms, *Die Funde aus dem Sarcophage des Kön. Theodolind im Monza, Germania*, XXX, 1952, p. 368-79. Legătura evangheliarului Theodelindei este fără îndoială o operă bizantină; cf. Toesca, *Storia dell'arte italiana*, vol. I, Torino, 1927, p. 332, și F. Wittgens, *Art primitif de Lombardie, Cahiers d'Art*, 1949. p. 202.

208. Paulus Diaconul, *HL*, IV, 22, p. 124.

209. Id., IV, 40, p. 133. Despre acest personaj și rolul lui, cf. Bognetti, *Santa Maria di Castelseprio*, p. 155.

210. Cf. *supra*.

211. Paulus Diaconul, *HL*, IV, 27, p. 125.

212. Despre această problemă, Duchesne, *Eglise au VIe siècle*, p. 150 și urm., Fliche și Martin, V, p. 43 și urm.

213. Columban, *Ep.*, 5, ed. Walker, p. 37 și urm.; cf. Bognetti, *Santa Maria di Castelseprio*, p. 163 și urm.

214. Ionas, *Vita Columbani*, I, 34, *MGH, SRM*, IV, p. 107.

215. Pentru Pavia, cf. G. Pannaza, *Catalogo delle iscrizioni e sculture paleocristiane e pre-romaniche di Pavia*, în *Arte del primo millenio, Atti del II Congresso per lo studio sull'alto medio evo tenuto presso l'Università di Pavia* (sept. 1950), Torino, 1952, p. 225 și urm.

216. Despre legăturile dintre longobarzi și italici, cf. Bognetti, *Santa Maria di Castelseprio*, p. 56 și urm.

217. Paulus Diaconul, *HL*, IV, 22, p. 124.

218. Pasqui-Paribeni, *Necropoli barbarica di Nocera Umbra, Mon. Antichi dei Lincei*, XXV, 1918, p. 254. Fibula conține fraza: *Si deus pro nus qui contra nus.* Aceeași deviză pe niște falere de argint găsite la Reggio Emilia. Cf. J. Werner, *Longobardische Grabfunde aus Reggio Emilia, Germania*, XXX, 1952, p. 190. Despre inscripțiile fibulelor de la Castel Trosino, cf. S. Fuchs, *Die Longobardische Goldblattkreuze*, Berlin, 1938.

219. Paulus Diaconul, *HL*, V, 29, p. 154: *Qui usque hodie in his ut diximus locis habitantes quamquam et latine loquantur, linguae tamen propriae usum minime amiserunt* („Aceștia, locuind până azi, așa cum am spus, în aceste locuri, deși vorbesc și latinește, nu au renunțat câtuși de puțin la folosirea propriei limbi").

220. E. Sestan, *La composizione etnica della società in rapporto allo svolgimento della cività in Italia nel secolo VII*, în *Settimane*, V, p. 674 și urm.

221. Cf. F. Beyerle, *Die Gesetze der Longobarden*, Weimar, 1947.

222. *Edictus*, *MGH, Leges*, IV (in fol.), p. 17-59, etc. B. Löfstedt, *Studien über die Sprache der longobardischen Gesetze*, Uppsala, 1961.

223. *Ibid.* (243): *De cartola falsa aut quolibet membanum* („Despre un zapis fals sau un pergament"); (224) *Necesse est propter futuri temporis memoriam ut ipse manumissio in cartolam libertatis commoretur* („E nevoie ca, pentru păstrarea acestui fapt în viitor, eliberarea să rămână înscrisă într-un act de eliberare"); (227) *Libellus scriptus* pentru vânzare; 178 și 182, folosirea unei *carta* pentru *traditio nuptiarum* („obiceiul nunții").

224. Bibliografie în Buchner, în *Studi in onore di G. M. di Francesco*, Milano, 1957, II, p. 235-256.

225. Mengozzi, *La scuola di Pavia nell'alto medio evo*. 1925, reluat în Viscardi, *Le Origini*, p. 198.

226. Cf. *supra*.

227. Cu siguranță unul dintre aceşti romani compune în 625 o cronică publicată în *MGH, AA*, IX, p. 266-339, cf. Wattenbach-Levison, I, p. 205.

228. Cf. epilogul la edictul lui Rothari, *MGH, Leges* (in fol.), p. 89-90.

229. Paulus Diaconul, *HL*, IV, 47, V, 34, p. 136 şi 156.

230. Ionas, *Vita Columbani*, II, 24, *MGH, SRM*, IV, p. 147.

231. Să menționăm epitaful metric al episcopului Celsus din Vercel († 665), compus de diaconul Gratianus: *Gratianus suus caro et levita ornavit amando sepulchrum* („Al său Gratianus a împodobit mormântul pentru dragul şi demn de iubire slujitor al Domnului") (*CIL*, 6725), și epitaful lui Agrippinus din Como (Troya, *Codice dipl. Long.*, Neapole, 1852, I, 318). Cf. comentarii în Bognetti, *Santa Maria di Castelseprio*, p. 141 şi urm.

232. Paulus Diaconul, *HL*, IV, 42, 48; V, 33, 34, p. 134, 136 şi 155-156. Cu siguranță s-a exagerat dezorganizarea monahismului italic în secolul al VII-lea. Cf. T. Leccisotti, *Le conseguenze dell'invasione longobarda per l'antico monachesimo italico*, în *Atti del I congresso*, p. 369-376 şi *Aspetti e problemi del monachesimo in Italia*, în *Settimane*, IV, p. 319 şi urm.

233. Cf. *supra*.

234. Cf. *supra*.

235. Ionas, *Vita Columbani*, II, 25, p. 149-150. Călugărul Agibodus este folosit la moară, Baudacharius la vie; călugărul Meroveus arde un copac venerat de păgâni.

236. Despre palimpsestele ariene de la Bobbio, cf. *CAL*, III, p. 20. M. Van der Hout, *Gothic Palimpsest of Bobbio, Scriptorium*, 1952, p. 91, nu crede că se găseau le Bobbio în secolul al VII-lea, însă nu dă motive întemeiate.

237. Ionas, *Vita Columbani*, II, 4, p. 117: *In solvendis ac opponendis quaestionibus sagax, adversus haereticorum procellas vigens ac solidus* („Priceput în soluționarea și contrapunerea problemelor, puternic şi rezistent în fața furtunilor ereticilor").

238. Ionas, *Vita Columbani*, II, 23, p. 145: *Et arianae pestis perfidiam evangelico mucrone ferire non abnuerit* („Şi nu s-a ferit să împlânte arma Evangheliei în perfidia ciumei ariene"). Scrisoarea lui Honorius către Bertulf (*PL*, LXXX, 483) nu vorbește decât despre viața monastică.

239. Ionas, *Vita Columbani*, II, 5, p. 117: *Vehicula quoque fovet, libros ligaminibus firmat* („Repară căruțele, întăreşte cărțile legându-le").

240. *CLA*, III, 365: *Liber de arca domno Atalani* („O carte din lada de la domnul Attala"); Masai, *Regula Magistri*, p. 49, n. 1, ezită să citească *Atalani*, însă e singurul de această părere.

241. Courcelle, *Lettres grecques*, p. 343 şi urm. Despre istoria bibliotecii din Bobbio, cf. F. Mercati, *M. T. Ciceronis de Republica libri e codice rescripta Vaticano latine 5757 phototypice expressi. Prolegomena de fatis bibliothecae monasterii S. Columbani Bobiensis et de codice ipso Vat. lat 5757*, Roma, 1934, p. 15-19.

242. Singura mărturie a legăturilor dintre Bobbio şi Roma este vizita abatelui Bertulf la Honorius. Cf. Ionas, *Vita Columbani*, II, *MGH, SRM*, IV, p. 145. E posibil ca mânăstirea să fi depins direct de papă, cf. Mc. Laughlin, *Le très ancien droit monastique de l'Occident*, Paris, 1935, p. 187-88.

243. Despre Ionas, Wattenbach-Levison, I, p. 133-134.

244. Lehmann, *Panorama der Literarischen Kultur des Abendlandes im 7 Jahrhundert*, în *Settimane*, V, p. 857-858.

245. Ionas, *Vita Columbani, pref.*, p. 62-63: *Plerosque musicorum omnium, organi scilicet, psalterii, cytharae melos aures oppletas, mollis saepe avenae, modulamini auditum accomodare... Praesertim si doctorum facundia fultus... nobis ex Hibernia vix butyrum pinguescit* („Şi faceţi ca cei mai mulţi dintre toţi muzicienii să-şi potrivească auzul, adică urechile pline de sunetul orgii, al psalterionului, al chitarei, adesea al duiosului fluier... Mai cu seamă dacă este susţinut de elocinţa maeştrilor... nouă celor din Irlanda abia ni se îngraşă untul").

246. E.K. Rand, *The Irish falvor of Hisperica Famina*, în *Ehrengabe Streker*, Dresda, 1931, p. 134, presupune că Ionas a fost influenţat de operele celtice, dar asianismul nu este privilegiul celţilor. Despre stilul lui Ionas, cf. D. Norberg, *Le développement du latin en Italie de saint Grégoire le Grand à Paul Diacre*, în *Settimane*, V, p. 490 şi urm.

247. El îşi pomeneşte familia când vorbeşte despre călătoria sa la Susa. (*Vita Columbani*, II, p. 118). Aluzia la Irlanda citată *supra*, se referă la mânăstirea Bobbio şi nu la ţara lui.

248. Cf. scrisoarea papei Theodor, *PL*, LXXX, 99: *Sub regula sanctae memoriae Benedicti vel reverendissimi Columbani* („Sub regula lui Benedict cel de sfântă amintire sau a preavenerатului Columban"). Pentru unii, acest text este apocrif. Cf. Mc. Laughlin, *op. cit.*, p. 189. n. 2.

249. Cf. *supra*.

250. Ionas, *Vita Columbani*, I, 15, p. 81.

251. *Versus de Bobuleno, MGH, SRM*, IV, p. 154-155, 5 şi 17: *Edoctus a sancto Dei Colombano praesule... parvulorum pedagogus* („Instruit de sfântul Domnului episcopul Columban... educator al copiilor"). Despre acest poem, cf. D. Norberg, *Le développement du latin en Italie. Settimane*, V, p. 498-500.

252. *CLA*, I, p. 36; acest manuscris vine *De arca dom. Bobuleni* („Din lada domnului Bobulenus") (operele lui Ieronim, Augustin, Lactenţiu). *CLA*, IV, 438, *De arca dom. Vorgusti ab.* („Din lada domnului abate Vorgustius") (operele lui Lactanţiu, Hilarius, Origene). P. Engelbert, *Zum Fruhgeschichte des Bobbio Scriptorium*, în *RB*, 1968.

253. Cartea a III-a a *Dialogurilor* lui Grigore cel Mare a fost copiată pe la 650 la Bobbio. Cf. A. Dold, *Zwei Doppelblätter in Unziale des 7 Jahr. mit Text aus den Dial. Gregor. der Grosse*, în *Zentralblatt z. Bibliothekswesen*, 55, 1938, p. 253-258.

254. *CLA*, III, 351. Textul Evangheliei peste Ulfila; *Ibid.*, 344 b, *Cartea Regilor* peste Plaut; *Ibid.*, 362, *Carmen Pascale* a lui Sedulius peste Cicero; *Ibid.*, 364, *Comentariul la Ezechiel* al lui Grigore cel Mare peste Ulfila.

255. Cf. G. Diehl, *Etudes sur l'administration byzantine dans l'exarchat de Ravenne*, p. 368 şi urm.

256. E. Kitzinger, *Römische Malerei von Beginn des 7 bis zu Mitte des 8 Jahr.*, München, 1934, şi C. Cecchelli, V, *Modi Orientali e Occidentali nell'arte del VII secolo in Italia*, în *Settimane*, V, p. 383-387.

257. F. Antonelli, *I primi monasterii di monaci orientali in Roma, RAC*, V, 1928, p. 105-121; Hörle, *Frühmittelalterliche Mönchs-*, p. 29; A. Michel, *Die griech. Klostersiedlungen zu Rom, Ostkirl. Studien*, I, 1932.

258. J. Gay, *Remarques sur les papes grecs et syriens avant l'Iconoclastie, Mel. Schlumberger*, I, Paris, 1929, p. 40.

259. Despre Anania, cf. art. din *DHGE*, vol. II, 1432-33; despre Maximus, cf. *infra*; despre Sophronie, cf. art. din *DTC*, vol. XIV, 2, 2379-2383.

260. G. Schreiber, *Levantinische Wanderungen zum Western, BZ*, XLIV, 1951, p. 521.

261. Papa Ioan IV este unul dintre ei, cf. *Liber Pontrif.*, ed. Duchesne, p. 330.

262. Cf. *supra*.

263. Cf. lista în *Clavis*, nr. 1724-1740.

264. De Rossi, *ICR*, II, 128 şi 208.

265. Cf. poemul său despre Înălţare, *PL*, LXXX, 483; Rossi, *ICR*, II, XLIV, îl judecă sever.

266. Despre aceste probleme, cf. Duchesne, *L'Eglise au VI[e] siècle*, p. 407, şi Fliche-Martin, vol. V, p. 121 şi 165 şi urm.

267. Honorius, *Ep. ad Sergium, PL*, LXXX, 474 B: *Ut vani naturarum pondatores, otiose negotiantes, et turgidi adversus nos insonent vocibus ranarum philosophi* („La fel ca înşelătorii cântăritori ai obiectelor, agitându-se fără să facă nimic şi plini de emfază, orăcăie către noi cu glas de broască filosofii").

268. Id., c. 473 c: *Utrum autem propter opera divinitatis et humanitatis una an geminae operationes debeant derivatae dici vel intellegi, ad nos ista pertinere non debent relinquentes ea grammaticis qui solent parvulis exquisita derivando nomina venditare* („Însă dacă trebuie să spunem sau să înţelegem că din opera Lui divină sau umană decurg una sau două lucrări, astea nu trebuie să ne privească pe noi, lăsându-le în seama gramaticilor care, creând cuvinte alese, obişnuiese să le vândă copiilor"). Îşi aminteşte oare papa că deja Augustin îi trata pe profesori drept *venditores verborum* („vânzători de cuvinte"; *Confessiones*, IX, 5, 13, ed. lui Labriolle, p. 218) ?

269. Cf. Duchesne, *L'Eglise au VI[e] siècle*, p. 407-412, şi Fliche şi Martin, vol. V, p. 121 şi urm.

270. *Ibid.*, p. 166 şi urm. Discursurile lui Martin I şi ale episcopilor sunt publicate în Mansi, vol. X, 883 şi urm. Theophylact, *primicerus notariorum*, este cel care a prezentat dosarul, însă nu ştim care a fost rolul lui în elaborarea acestuia.

271. W. M. Peitz, *Martin I[er] und Maximus Confessor. Beiträge z. Geschichte des Monothelitenstreites in Jahren 645-668, HJ*, XXX, 1917, p. 213-236 şi 429-458, şi, mai recent, J. Pierres, *S. Maximus confessor princeps apologetarum synodi Lateranensis* 649, Roma, 1940. Abatele Thalassius din mânăstirea armeană a *Renati*-lor (Mansi, X, 903-904) a putut să joace şi el un rol important în dezbatere.

272. *MGH, SRM*, V, p. 452, Mansi, X, c. 1183. Eligius din Noyon şi Audoenus din Rouen fuseseră desemnaţi, omagiu adus cunoştinţelor religioase ale acestor episcopi. Cf. Vacandard, *Vie de saint Ouen*, p. 73-74.

273. *PL.*, LXXXVII, 1164 c-d: *Nam apud homines in medio gentium positos et de labore corporis quotidianum victum cum summa hesitatione conquerentes, quomodo ad plenum poterit invenire Scripturarum scientia, nisi quod quae regulariter a sanctis atque apostolicis praedecessoribus et quinque conciliis definita sunt?* („Căci la nişte oameni aşezaţi în mijlocul păgânilor şi care îşi dobândesc prin muncă trupească şi cu cea mai mare trudă hrana zilnică, cum s-ar putea găsi în deplinătatea ei ştiinţa Scripturilor, decât numai cele ce au fost definite conform normei de sfintele şi apostolicele cinci concilii de mai înainte?"). Cf. *ibid.*, c. 1217 şi 1220 are (profesiune de credinţă a episcopilor reuniţi la Laterano: *Licet parvi et simplices scientiae* „Deşi mici şi fără prea multă ştiinţă"). Cf. de asemenea scrisoarea lui Damian din Pavia (*PL*, LXXXVII, 1261), *infra*.

274. Cf. *supra*.

275. H. Steinaker, *Die römische Kirche und griechischen Sprachkenntnisse des Frühmittelalters, MIOEG*, LXII, 1954, p. 28-66. Autorul completează un studiu pe care-l publicase sub acelaşi titlu în *Festschrift Th. Gomperz*, Viena, 1902, p. 324-341.

Pentru cunoaşterea limbii greceşti sub pontificatul lui Martin I, cf. Siegmund, *Die Ueberlieferung*, p. 174-175.

276. Nu putem împărtăşi părerile lui C. Diehl, *Etudes sur l'administration*..., p. 284 şi urm.

277. Cf. dialogul între papă şi un funcţionar bizantin, *PL*, LXXX, 190. Epitaful bizantinului Theodor este în latină, *DCAL*, II, 2738; cf. Diehl însuşi, care insistă asupra importanţei grecilor la Roma, recunoaşte că limba greacă nu este folosită, *Etudes sur l'administration*..., p. 283.

278. Epitaful patriciului Isaac († 643): *CIG*, IV, 1177, n. 9869, p. 574. Psaltirea bilingvă de la Verona (*CLA*, IV, 472) datează poate din această epocă.

279. La începutul secolului al VII-lea este scrisă *Cosmografia de la Ravenna*, tradusă la puţin timp după aceea din greacă în latină, cf. ediţia recentă a lui J. Schnetz, *Arkiv för germansk namnforsking*, 10, Uppsala, 1951.

280. *Lib. Pont. Raven.*, 120, *MGH, SRL*, p. 356, şi: *Hic adolescens unus Iohanicius nomine scriba peritissimus, in scriptura doctus, graecis et latinisque eruditus est* („Acest tânăr, pe nume Ioanitius, un scrib foarte priceput, învăţat în ştiinţa Scripturii, a fost instruit în limbile greacă şi latină").

281. Cf. inscripţia de la Bologna, *CIL*, XI, 764. Inscripţia greacă de la Santa Radegunda din Milano (Monneret de Villard, *Catalogo*, p. 32) este poate din secolul al IX-lea.

282. În 671, episcopul de Ravenna încearcă zadarnic să se elibereze de tutela romană; cf. Fliche şi Martin, vol. V, p. 403-404. Să notăm că nu pătrunde la Ravenna *Codul* lui Iustinian. Cf. Leicht, *Ravenna e Bologna*, în *Atti del Congresso int. di Diritto romano* Bologna, I, 1934, p. 281, şi R. Trifone, *Il diritto giustinianeo nel mezzogiorno d'Italia, ibid.*, p. 3 şi urm.

283. Despre elenismul de la Neapole, N. Tamasia, *L'ellenismo nei documenti napoletani del medioevo, Atti R. Istituto Veneto*, LXVI, 2, 1906-1907, p. 79. Despre elenismul din Sicilia, au apărut numeroase studii de la lucrările lui G. Rohlfs, *Griechen und Romanen in Unteritalien. Ein Beitrag zur Geschichte der unteritalienischen Gräzität*, Geneva, 1924. Cf. I. Scatturo, *Storia di Sicilia*, II, 1950, p. 307 şi urm.; R. Weiss, *The Greek Culture of South Italy in the Middle Age, Proceedind of the British Academy*, 1951. F. Russo, *Attività artistico-culturale del monachismo calabro-greco anteriormente all'epoca normanna*, în *Atti del VII congr. Int. di Studi Byzantini*, I, p. 463, Roma, 1953; şi în sfârşit E. Sestan, *La composizione etnica delle società in rapporto allo svolgimento della cività in Italia nel VII secolo*, în *Settimane*, V, p. 651-653.

284. Inscripţiile greceşti sunt cu mult mai multe; G. Agnello, *La Sicilia sotterranea cristiana e la Sicilia byzantina*, Roma, 1935, pune în evidenţă la Siracuza 417 inscripţii greceşti faţă de numai 44 latine. Cf. N. Maccarone, *La vita del latino in Sicilia fino all'età normanna*, Florenţa, 1915, p. 58 şi urm.

285. *Vita S. Ioannis Damasceni, PG*, XCIV, 442.

286. Gaetani, *Vitae Sanctorum Siculorum*, Palermo, 1657, I, p. 143, 227, II, p. 6, 193-22.

287. Bertolini, *Roma*, p. 358-359.

288. Beda, IV, I, p. 202; cf. Fliche şi Martin, vol. V, 318.

289. Cf. *supra*.

290. Beda, *HE*, V, 19, p. 324: *Pervenit ad amicitiam viri doctissimi ac sanctissimi Bonifacii vedelicet archidiaconi qui etiam consiliarius erat apostolici papae; cuius magisterio quattuor Evangeliorum libros ex ordine didicit, computum paschae rationabilem et alia multaque in patria nequiverat ecclesiasticis disciplinis accomoda* („S-a împrietenit cu preaînvăţatul şi preasfântul bărbat Bonifaciu, arhidiaconul care era chiar sfetnicul papei, sub a cărui îndrumare a învăţat cărţile celor patru Evanghelii în ordine, computul pascal şi alte multe lucruri care ţin de disciplinele bisericeşti pe care nu le

putuse învăța în țară"). Eddius, *Vita Wilfridi*, V, o. 12: *A quo quattuor Evangelia Christi perfecte didicit et pascalem rationem quam scismati Brittaniae et Hiberniae non cognoverunt et alias multas ecclesiasticas disciplinae regulas Bonifacius arhidiaconus quasi proprio filio suo diligenter dictavit* („De la care a învățat la perfecție cele patru Evanghelii ale lui Cristos și computul pascal pe care schismaticii din Britannia și din Irlanda nu l-au cunoscut și alte multe reguli bisericești ale disciplinei i le-a spus amănunțit arhidiaconul Bonifaciu ca propriului său fiu"). Avem poate pecetea acestui arhidiacon. Cf. Levison, *England and the continent*, p. 17.

291. Beda: *HE*, V, 19, p. 323: *Proposuit animo venire Romam et qui ad sedem apostolicam ritus ecclesiastici sive monasteriales servarentur* („Și-a pus în gând să vină la Roma și să cunoască ce rituri bisericești sau mânăstirești se păstrează la scaunul apostolic").

292. *Ordines romani*, ed. Andrieu, XXXVI, vol. IV, p. 195 și urm: *De gradibus Romanae ecclesiae* („Despre treptele bisericii romane").

293. Nu există studii despre organizarea de la *Scola cantorum*, în afară de scurtul articol al lui M. Andrieu, *Les ordres mineurs dans l'ancien rite roman, RSR*, 19, 5, p. 234.

294. *Ordines Romani*, Vol. IV, p. 195: *Primum in qualicumque scola reperti fuerint pueri bene psallentes tolluntur unde et nutrientur in schola cantorum* („Mai întâi, copiii care cântă bine, în orice școală au fost găsiți, sunt luați de acolo și sunt crescuți în școala de cantori"). *Schola* avea bunuri pentru a asigura întreținerea clericilor, cf. *Liber Diurnus*, ed. Sickel, 97: *Frequentia cessavit infantium quibus deerant expensae providenti... ne cantorum deficiret ordo* („A încetat frecventarea copiilor pentru care lipseau fondurile de întreținere... ca să nu slăbească ordinul cantorilor").

195. *Lib. Pont.*, I, p. 363: *Ab ineunte aetate sua ecclesiae militavit atque sic se in divinis Scripturis et cantilena a puerili aetate et in presbiterii dignitate exhibuit* („A militat pentru biserică de foarte tînăr și astfel s-a evidențiat în studiul divinelor Scripturi și al cântului de la vârsta copilăriei și în demnitatea de preot").

296. *Ibid.*, p. 374; vorbind de Sfântul Petru, Sergius folosește termenul de *nutritor* („educator").

297. Cf. Bertolini, *Roma*, p. 373.

298. *Ordines Romani*, ed. Andrieu, Vol. IV, p. 33, ordo XXXV: *Ordo quomodo in sancta romana ecclesiae lector ordinatur. Dum infans traditus a parentibus magistro sacris apicibus fuerit edoctus atque clericus iam legitima aetate adultus, et ad legendum prudenter instructus, si patrem habet et per semetipsum valet, suggerat de eo ad domnum apostolicum sic...: Domine filium habeo... iam imbutum lectione sancta et arbitror quod condigne in conspectu vestro ad legendum* („Este rânduit ordinul ca în Sfânta Biserică Romană. Când copilul, încredințat profesorului de către părinți, a fost învățat sfintele litere și a ajuns cleric, de-acum la o vârstă coaptă, și a fost instruit bine să citească, dacă are tată sau este el însuși un om cu discernământ, grăiește despre acesta în fața suveranului apostolic astfel:... Doamne, am un fiu... deja inițiat în Sfânta Scriptură și socot că a venit cum se cuvine în fața voastră ca să citească").

299. *Ordines Romani*, ed. Andrieu, vol. II, p. 39-48; cf. A. Jungmann, *Missarum sollemnia*, vol. I, p. 97-106.

300. Cf. *supra*.

301. Scrisoare în Mansi, X, 1186, și *MGH, SRM*, V, 452: *Nam codices iam exinaniti sunt a nostra bibliotheca et unde ei dare nullatenus habuimus* („Căci cărțile au fost luate acum din biblioteca noastră și nu avem în nici un chip cum să-i dăm").

302. *Capitulare evangeliorum* de la Würzburg se afla la Roma în 640 (cf. G. Morin, *Liturgie et basiliques de Rome eu milieu du VII[e] siècle, d'après la liste de l'Evangéliaire de Wurzbourg, RB*, 1911, p. 319), a fost oare scris la Roma?

303. P. Courcelle, *Lettres grecques*, p. 373 și urm.

304. Primi cerul notarilor le aduce Părinților cărțile comandate: *Necesse est ut codex praedicti doctoris afferatur... Omnis generis cartae et codices quamplurimi sumpti e scrinio et bibliotheca statim tanquam e loco proximo* („E nevoie să fie adusă cartea pomenitului doctor... Orice fel de manuscris și de cărți oricât de multe sunt luate imediat din *scrinium* și din bibliotecă, fiind acestea locul cel mai apropiat").

305. Taio, *Ep.*, *MGH, AA*, XIV, 28: *In arcivo domnae nostrae sanctae Romanae ecclesiae, scilicet in sacro Lateranensi scrinio quia in scrinio Romanae ecclesiae at adfirmant scrinarii cum ceteris exemplaribus supra dicti quanti non inveniebantur* („În arhiva suveranei noastre Sfânta Biserică Romană, adică în sacrul *scrinium* de la Laterano, deoarece, în *scrinium*-ul bisericii romane, confirmă totuși bibliotecarii, cele numite mai sus, multe câte sunt, nu se găsesc împreună cu celelalte"). Despre această călătorie și legendele care se leagă a ea, cf. Madoz, *Tajon de Zaragosa y su viaje a Roma, Mélanges De Ghellinck*, Paris, 1951, I, 345-61. La mijlocul secolului al VIII-lea operele lui Grigore se găsesc încă în *scrinium*, cf. Beda *HE, pref.*, p. 6, și Bonifaciu, *Ep. ad Nothelmum, MGH, Epist.*, III, p. 284.

306. *Gesta Abb. Font.*, I, ed. Laporte: *Qui Romam adiit Vitaliano papa eodem tempore... nec non et volumina sacrarum scripturarum diversa veteris et Novi Testamenti maxime ingenii beatissimi atque apostolici gloriosi papae Gregorii* („Care, în timpul papei Vitalian, s-a dus la Roma... ca și diverse volume ale Sfintelor Scripturi, ale Vechiului și Noului Testament, ale preaînțeleptului, preafericitului și slăvitului papă apostolic Grigore").

307. Cf. *infra*.

308. Despre istoria politică din acea perioadă, cf. Menendez Pidal, *Historia de España*, III, p. 118 și urm.

309. Conciliul de la Toledo (653), c. 2, Mansi, X, col. 1215.

310. Séjourné, *Le dernier Père de l'Eglise*, p. 372.

311. *Vita Fructuosi*, ed. Nock, p. 87: *Ille autem oris nitore clarens, insignis industriae, sophistae artis indeptus praemicans, dogmata reciprocavit Romanorum* („Iar acela, distingându-se prin chipul său luminos, deosebit de harnic, strălucind prin stăpânirea artei sofistice, a readus învățăturile romanilor").

312. Singura menționare a unei opere literare la Sevilla după Isidor este epitaful metric al episcopului Honoratus († 641) (Vives, *Inscrpc.*, n. 273). Cf. Fontaine, *Isidore de Séville*, p. 560.

313. Cf. scrisorile schimbate între Quircus și Idalius din Barcelona, și Taio, Ildefons și Iulian pe de altă parte, *PL*, XCVI, 193 și urm; între Sunifridus din Narbonna, Protasius din Tarragona și Eugenius din Toledo, *ibid.*, c. 818 și urm.

314. Despre construcțiile acestei perioade, cf. Menendez Pidal, *Historia de España*, III, p. 504 și urm., E. Lambert, *L'église wisigothique de Quintanilla de las Viñas, AcIB*, 1955, p. 483-493.

315. Primul atac important are loc sub Wamba (672-680), cf. Menendez Pidal, *op. cit.*, vol. III, p. 125-126. Să notăm că prințul provenit din regiunile septentrionale se retrage într-o mânăstire lângă Burgos.

316. Acestei școli îi este anexat un *scriptorium*. *Longum est scribere quia rare nobis pergamena largiuntur a principe* („Ar fi prea lung de scris, deoarece rar ne sunt dăruite pergamente de către prinț"), scrie un scrib din Toledo (C. H. Beeson, *The Ars grammatica of Julian of Toledo*, p. 51). B. Bischoff, *Ein Brief Julians von Toledo über Rhythmen metrische Dichtung und Prosa*, în *Hermes*, 1959.

317. *MGH, AA*, XIV, p. 267 și urm.

318. Curtius, *La littérature*, p. 195.

319. *MGH, AA*, XIV, p. 262: *JO versiculos nixos quia despicis ANNES* („IO versulețe legate, pentru că disprețuiești ANNES"), *Le origini*, p. 159.

320. Despre poemele lui Ildefons, Raby, *A History*, p. 149 și Ruffini, *Le origini*, p. 159 și urm. Eugeniu a scris și enigme pe care nu le mai avem, cf. *PL*, XCVI, 44 a.

321. Fontaine, *Isidore de Séville*, p. 95, și C. H. Beeson, *op. cit.*

322. Iulian, *Historia Wambae, MGH, SRM*, V, p. 500: *Solet virtutis esse praesidio triumphorum relata narratio, animosque iuvenum ad virtutis attolere signum* („Povestirea triumfurilor slujește de obicei la întărirea virtuții, și înalță sufletele tinerilor spre steaua curajului").

323. *Ibid.*, 8, 9, discursurile lui Wamba.

324. *De Vitiis et figuris*, ed. Lindsay, Oxford, 1922, p. 38.

325. Despre educația clericilor, cf. *supra*.

326. Nu se înțelege cum în *La fin du monde antique*, p. 431, Lot poate afirma că biblioteca episcopală din Toledo nu conține, la sfârșitul secolului al VII-lea, decât un singur clasic, Cicero; e adevărat că el copiază o indicație găsită în H. Leclercq, *L'Espagne chrétienne*, Paris, 1906, p. 319, și care nu are nici un temei.

327. Este vorba de manuscrisul de la Albi (*CLA*, VI, 705) care conține *Sinonimele* lui Cicero, opere ale lui Eucher, Isidor, lucrări de gramatică, de fizică și un mapamond; despre acesta din urmă, cf. *supra*.

328. Despre *Liber Glossarum* numit *Ansileubus*, cf. Manitius, I, p. 133, 134 și mai ales N. M. Lindsay, *Glossaria latina*, vol. I, Paris, 1926. Se găsesc aici extrase din Fulgentius, Iunilius, Cicero, Physiologus, Orosius, Iulian etc.

329. Ildefons, *Cognit. Bapt., pref., PL.* XCVI, 112 b, o recunoaște: *Non nostris novitatibus incognita proponentes, sed antiquorum monita vel intelligentiae reserantes vel memoriae adnotantes* („Nu propunând lucruri necunoscute cunoștințelor noastre, ci fie deschizând minții preceptele anticilor pentru minte, fie semnalându-le memoriei"). De asemenea, *Prognosticum* al lui Iulian din Toledo este o compilație de precepte patristice (cf. scrisoarea lui Idalius din Barcelona către Iulian, *PL*, XCVI, 815). Taio din Saragosa a adunat sub titlul *Liber Sententiarum* (*PL*, LXXX, 727-990) o întreagă serie de extrase din opera lui Grigore; cf. L. Serrano, *La obra morales de San Gregorio en la litteratura hispanogoda, Revista de Archivos, Bibliotecas, y Moseos*, 24, 1911, p. 482-497. Cf. și elogiul lui Grigore făcut de Ildefons din Toledo, *De Viris ill.*, 1, *PL*, XCVI, 195.

330. Ildefons, *De Viris ill.*, I, *PL*, XCVI, 204 b: *Cantus pessimis usibus vitiatos melodiae cognitione correxit* („A corectat cântecele stricate de proaste întrebuințări prin cunoașterea melosului").

331. Despre Ildefons, cf. A. Braegelmann, *The life of S. Ildefonsus of Toledo*, Washington, 1942, și, mai bine, articolul lui Madoz, *San Ildefonso de Toledo*, *Est. Eccl.*, 26, 1952, p. 473.

332. A. S. Walpole, *Early latin Hymn*, Cambridge, 1922, p. 398-401, și R. Messenger, *The Mozarabic Hymn, Transact. of the American Philolog. Association*, 75, 1944, p. 103-136.

333. Editat de Vives, *Mon. Sacr Liturg.*, I, Barcelona, 1946. Despre stilul acestei lucrări, cf. Andrieu, *RMLA*, V, I, 1949, p. 60; cf. și B. de Gaiffier, *Les oraisons de l'office de saint Hippolyte, dans le* Libellus orationum *de Vérone, RAM*, XXV, 1949, p. 219-224, care remarcă o aluzie la fiul lui Theseu.

334. Lipsește un studiu despre limba conciliilor spaniole, cf. Diaz y Diaz, *La cultura de la España visigotica*, în *Settimane*, V, p. 840; până acum lucrările s-au referit mai degrabă la conținutul dogmatic al conciliilor, cf. *Clavis*, 1790. Cf. totuși Madoz, *Le Symbole du XI[e] Concile de Tolède, ses sources, sa date, sa valeur*, Louvain, 1938.

335. Cf. *supra*.

336. Eugenius din Toledo, *PL*, LXXXVII, 412 b: *In hac patria tam accurati sermones habentur atque sententiae ut simile non possim excudere* („În această țară există discursuri și precepte atât de îngrijite, încât n-aș putea făuri ceva asemănător").

337. Cf. al VIII-lea Conciliu din Toledo (653), c. 1; XI (675), c. 2; XIII (683), c. 7; XVI (693), c. 3 şi 10; XVII (194), c. 4, Mansi, vol. X, 1210, XI, 137, 1069, CII, 71, 78, 98.

338. Sub Wamba, clericii sunt obligaţi la serviciul militar (*Leges visig.*, IX, II, 8, în *MGH, Leges*, I, p. 371 a).

339. Despre Fructuosus din Braga, cf. Díaz y Díaz, *Fructuosus, Dsp*, V (1954); col. 1541-1547, şi Garcia Villada, *Historia eclesiástica*, II, 1, p. 326. *Vita Fructuosi* a fost tradusă şi studiată de F. C. Nock (Washington, 1946). Despre autorul acestei *Vita*, atribuită în general lui Valerius din Bierzo, cf. *DHGE*, VIII, 1440-1442, *Actas do Congresso da commemoracao do XIII cent da morte de San Frutuoso*, în *Bracara Augusta*, XXI-XXII, 1967-1968.

340. Despre dioceza din Britonia şi populaţia celtă din Galicia, cf. P. David, *Etudes historiques sur la Galice et le Portugal du VIe au XIIe siècle*, Paris, 1940, p. 60. J. Bishko, *The date and nature of the Spanish Consensoria monachorum* (*Amer. Journ. Phil.*, 69, 1948, p. 377-395), presupune că sistemul penitenţial din Galicia se inspiră din penitenţialele irlandeze. E unul din motivele care îi permit să dateze acest text în secolul al VII-lea, şi nu în cel de-al V-lea.

341. Fructuosus, *Regula Communis*, VI, *PL*. LXXXVII, 115, c.; despre mânăstirile mixte, cf. S. Hilpisch, *Die Doppel-Klöster. Enstehung u. Organisation, Beit. z. Gesch. d. alt Monachtüms*, Münster, 1928, p. 52-55.

342. Cf. P. Martins, *Vida cultural de San Frutuoso e seus monjes, Broteria*, XLV, 1947, p. 58-69.

343. Cf. poeziile lui Fructuosus, în *PL*, LXXX, VII, 1129-1139, în aşteptarea unei noi ediţii promisă de Diaz y Díaz; despre scrisoarea către Recceswinthus, cf. A. C. Vega, *Una carta autentica de S. Fructuoso, La Ciudad de Dios*, CLIII, 1941, p. 335-344.

344. Ildefons, *De Viris*, *PL*, XCVI, 11: *Ecclesiasticorum officiorum ordinibus intentus et providus, nam melodias soni multas noviter edidit. Orationum quoque libellum de omnium decenter conscripsit proprietate psalmorum* („Atent şi grijuliu cu ordinea slujbelor bisericeşti, căci a dat la iveală multe melodii cu un sunet nou"). *Vita Fructuosi*, cap. II, p. 90-91: *Tradidit se erudiendum spiritualibus disciplinis sanctissimo viro Conantio episcopo* ... („S-a încredinţat spre învăţarea disciplinelor spirituale preasfântului bărbat episcopul Conantius...").

345. *Vita Fructuosi*, XII, p. 109: *Cum caballo qui codices ipsius viri Dei gestabat* („Cu calul care purta cărţile acestui bărbat al lui Dumnezeu").

346. *Regula monachorum*, 3, 6, *PL*, LXXXVII, 1102: *Iuniores... lectione vel recitatione vacent* („Cei mai tineri... să-şi consacre timpul lecturii sau recitării").

347. *Vita Fructuosi*, XV, p. 119: *Haec nempe spiritualibus studiis diligenter indepta* („Dobândeşte desigur aceste lucruri prin studii spirituale"). Este vorba de Benedicta, tânără aristocrată care a venit să i se alăture lui Fructuosus şi care s-a instalat într-o chilie. Tinerii călugări şi abatele o iniţiază în literatura sacră (*Litteras ostendere*).

348. *Regula Communis*, 8, *PL*, LXXXVII, 1116 d: *Habeant enim et ipsi consuetudinem mores pristinas nunquam abhorrere et ut olim fuerunt docti, vanis fabulis evagari* („Căci să aibă şi ei obiceiul să nu fugă niciodată de moravurile vechi şi, cum au făcut odinioară învăţaţii, să rătăcească prin poveşti deşarte").

349. *Ep Braulionis*, XLIII, XLIV, ed. Madoz, p. 186-187.

350. *Vita Fructuosi*, cap. I, ed. Nock, p. 87: *Ille... sophistae artis indeptus praemicans dogmata reciprocavit Romanorum... Ille activae vitae industria universam exstrinsecus erudivit Spaniam: hic autem contemplativae vitae peritia vibranti fulgore micans intima cordium inluminavit arcana* („Iar acela... strălucind prin stăpânirea artei sofistice, a readus învăţăturile romanilor... Acela a instruit întreaga Spanie, din afară, prin zelul unei vieţi active; dar acesta, prin experienţa vieţii cotemplative, străluminând printr-o sclipire scăpărătoare, a limpezit cele mai ascunse arcane ale minţilor").

351. Valerius, *Ordo quaerimoniae, PL*, LXXXVII, 439 c: *Intra adolescentiae tempora... vanis disciplinis intentus* („În vremea adolescenței... atent la disciplinele deșarte"). Una dintre aceste lucrări are ca titlu *De vana saeculi sapientia* („Despre deșarta înțelepciune seculară", *ibid.*, 425). Despre Valerius, cf. C. M. Aherne, *Valerio of Bierzo, an ascetic of the late Visigothic period*, Washington, 1949; așteptând ca o nouă ediție să ne fie dată de Diaz y Díaz, cf. aceea a lui R. Fernandez Pousa, *San Velirio Obras*, Madrid, 1942.

352. La cererea lui, el compune un *De genere monachorum*, cf. Diaz y Díaz, *AW*, p. 49 și urm., și în *Dicta ad beatum Donadeum* (*PL*, LXXXVII, 431), el pomenește unul dintre scribii din *scriptorium* : *Quidam frater... librorum scriptor, psalmodiae meditator*... („Un frate... scriitor de cărți, creator de cântări...").

353. Cf. *supra*.

354. Să semnalăm printre operele hagiografice, *Viețile* Părinților orientali, *Viața Sfântului Martin*, cf. Díaz y Díaz, *Sobre la compilación hagiografica de Valerio del Bierzo, HS*, IV, 1951, p. 3-25.

355. Valerius, *Caput opusculorum quinquagentis numeris psalmorum* („Introducere în cei cincizeci de psalmi"), ed. Díaz y Díaz, în *AW*, p. 115. Ultimul vers din prefață indică scopul lucrării: *Ingens lectio si fastidium ingerit imperito haec eum placavit brevitatio* („Uriașa lecție dacă produce silă celui nepriceput, acestea îl vor liniști prin scurtime").

356. Poeziile lui Valerius au fost editate de Díaz y Díaz, *AW*, p. 144; ele dovedesc un gust surprinzător pentru acrostihuri și jongleriile verbale. Astfel în treisprezece poeme, toate cuvintele încep cu aceeași literă. Să notăm că, spre deosebire de compatrioții săi, Valerius preferă poezia ritmică metrelor clasice.

357. Valerius, *De caelesti revelatione, PL*, LXXXVII, c. 433.

358. *Visio Baronti* (sfârșitul secolului al VII-lea), *MGH, SRM*, V, p. 368. Scrisoarea lui Bonifaciu către Eadburg, 10, *MGH, Epist.*, III, p. 252-287.

Capitolul II

1. J. Hubert, *Art préroman*, p. 18, și Marchiza de Maillé, *Les cryptes de Jouarre*, Paris, 1971; episcopul Agilbert, pe care l-am întîlnit deja (*supra*) este înmormântat la Jouarre 680/691; el a construit cripta Saint-Paul, unde se află mormântul lui și cel al surorii sale, abatisa Theodechilde († 662). Despre hipogeul de la Poitiers, E. Mâle, *La fin du paganisme*, p. 178, 181.

2. Despre mormântul lui Dizier (*MGH, SRM*, VI, p. 55), cf. J. Hubert, *Bull. Monumental*, 1935, p. 215. Sarcofagul episcopului Drausius († 680) trebuie pus în legătură cu acela al lui Leudalus din Auch (sfârșitul secolului al VII-lea), și cu cel al Theodatei († 720). Cf. Geza de Francovich, *Il problema delle origini della scultura*, în *Atti del I Congresso* ..., p. 255-256, și J. Hubert, *Art préroman*, p. 95.

3. Cf. E. Kitzinger, *The coffin of St. Cuthbert*, Oxford, 1950.

4. Despre legăturile dintre arta anglo-saxonă și cea mediteraneană, cf. N. Aberg, *The Occident and the Orient in the art of seventh century, the British Isles*, Stockholm, 1949, și L. Stone, *Sculpture in Britain, The Middle Age*, Londra, 1955. Despre legăturile dintre arta longobardă și arta merovingiană, cf. Salin, *La civilisation mérovingienne*, II, p. 136.

5. La Lindisfarne, Evangheliarul de la Lindisfarne, *CLA*, II, cf. *infra*.

6. Cf. P. Salmon, *Le lectionnaire de Luxeuil*, 2 vol., Roma, 1944 și 1953; *CLA*, V, 579; D. Chalier, *Note sur les origines de l'écriture dite de Luxeuil, RB*, LVIII, 1948, p. 149-154, presupune că lecționarul este originar dintr-un *scriptorium* din sud-est,

poate de la Lyon. Despre controversă, cf. R. Marichal, în *BECh*, LXIII, 1955, p. 283-291. Să notăm că manuscrisul de la Ivrée, care provine de la Luxeuil, datează din 680 (*CLA*, VI, p. XVI).

7. Cf. E. H. Zimmerman, *Vorkarolingische Miniaturen*, Berlin, 1916, p. 189-190; *CLA*, IV, 433. Primul manuscris conține un poem dedicat lui Basinus din Trier († 705).

8. *Paris. lat.* 10910; cf. E. H. Zimmerman, *op. cit.*, pl. 74.

9. Se discută încă dacă e făcut la Echternach sau a fost adus pentru Willibrord. Cf. *CLA*, V, 578, și C. Nordenfalk, *On the age of the earliest Echternach manuscripts*, *Acta Archeol.*, 1932, p. 57-62.

10. Doamna de Maillé, *op. cit.*, p. 237, datează această inscripție de la mijlocul secolului al VIII-lea.

11. La Luxeuil, primul manuscris cunoscut este datat din 669; cf. *CLA*, VI, p. XV-XVII. Pentru Corbie, cf. *CLA*, VI, p. XXIII. La Saint-Médard-de-Soissons, abatele Numidius (695-697) pune să se copieze omiliile lui Caesarius din Arles. Cf. L. Delisle, *Manuscrit mérovingien de la Bibliothèque de Bruxelles*, Notices et extraits de manuscrits, XXXI, partea I, p. 34-35. Despre aceste manuscrise, cf. J. Porcher, *L'Europe des Invasions* și *Le catalogue de l'Exposition Charlemagne*, Aix-La-Chapelle, 1965, p. 227 și urm.

12. Pentru Corbie, trebuie semnalate poemele lui Theofrid, abate la Corbie, mort episcop după 681. Despre aceste poeme, cf. Manitius, I, p. 200-203, și D. Norberg, *La poésie*, p. 49 și urm. La Nivelles, *Viața Sfintei Gertrud* (după 669), cf. Grosjean, *AB*, LXXV, 3, 4, 1957, p. 382, și *Clavis*, 2109). La Rebais, *Viața Sfântului Ayeul* (Agilus), Molinier, I, nr. 474. La Fontenelle, *Viața Sfântului Wandregillus* (Wandrille) (înainte de 688) și prima *Viață a Sfântului Ansbert* înainte de 702 (cf. *Clavis*, 2146 și 2089, și A. Legris, *Les vies interpolées des saints de Fontenelle*, *AB*, XVII, 1898, p. 305). La Remiremont, *Viața Sfântului Amatus* (Amé) pe la 670 (*Clavis*, 2111); La Laon, *Viața Sfintei Sadalberge* (înainte de 707), Molinier, I, 501, și Krusch, *MGH, SRM*, V, p. 40.

13. *MGH, Pac*, IV, 2, p. 652. Putem apropia această inscripție de poemul acrostih al Sfântului Ansbert, între 679-684 (*MGH, Srm*, V, p. 542).

14. Cf. *supra*.

15. Le Bras, *Auxerre dans l' histoire du droit canon*, *Mémoires de la Société Eduenne*, XLVIII, 1937, și *RHD*, 1929, p. 273.

16. *Vita Leodegarii*, I, *MGH, Srm*, V, p. 283: *Ad diversis studii quae saeculi potentes studire solent... esset politus ...; praesertim cum mundanae legis censuram non ignoraret, saecularium terribilis iudex fuit, et dum canonicis dogmatibus esset repletus, extitit clericorum doctor egregius* („S-a cizelat... cu feluritele discipline pe care obișnuiesc să le studieze potentații mireni...; mai ales, cum cunoștea cenzura legii lumești, a fost un judecător de temut al mirenilor și, după ce s-a pătruns de dogmele canonice, a fost distins doctor în rândul clericilor").

17. Nu există nici un studiu de ansamblu despre Sfântul Leodegarius. Biografia lui Dom Pitra, *Histoire de saint Léger*, Paris, 1846, este inutilizabilă, iar cea a lui Moulin-Eckärt, *Leudegar, Bischof von Autun*, Bratislava, 1890, destul de partizană. Cf. Fliche și Martin, vol. V, p. 351 și urm, și mai ales *Vita Leodegarii* scrisă la puțin timp după moartea sa, cf. *infra*.

18. Cf. lista manuscriselor de la sfârșitul secolului al VII-lea și de la începutul celui de-al VIII-lea, în Lowe, *Codices lugudunenses antiquissimi*, p. 47 și urm.

19. Eddius, *Vita Wilfridi*, 6, ed. Colgrave, p. 12: *Nam per tres annos simul cum eo mansit et a doctoribus valde eruditis multa didicit* („Căci timp de trei ani a rămas cu el și a învățat multe de la doctori foarte erudiți"). Acest lucru se întâmplă sub episcopatul Sfântului Chamond (658).

20. Beda, *Hist. Abb.*, ed. Plummer, p. 367: *Rediens autem ubi Viennam pervenit emptitios ibi quos apud amicos commendaverat, recepit* („Însă, întorcându-se, când a ajuns la Vienna, a primit acolo cărțile cumpărate, pe care le comandase pe la prieteni").

21. *Vita Boniti*, 31, *MGH, SRM*, VI, p. 136.

22. *MGH, SRM*, V, p. 368. Acest text ar merita un studiu special. Cf. M. De Laugardière, *L'église de Bourges avant Charlemagne*, Paris, 1951, p. 188-198.

23. *Ibid.*, *MGH, SRM*, V, 110. Krusch nu poate crede că această viață ar fi din secolul al VII-lea, atât de corect este stilul ei. Dar argumentele lui nu sunt convingătoare, cf. *AB*, XI, 104 p. 109. Ursinus este poate același cu profesorul lui Defensor. Cf. *infra.*

24. *Passio Praeiecti* (26), *MGH, SRM*, V, p. 241, 7: *Sed cum iam aurora diei daret initium et iubar solis iam emineret terris*... („Însă când deja zorii au făcut începutul zilei și strălucirea soarelui deja se înălța peste pământuri"); cf. *ibid.*, p. 234. Descrierea Clermontului împrumută câțiva termeni de la Caesar, *Războiul galic*; *Vita Boniti, ibid.*, VI, 119, § 24. Arhitectura și decorația mânăstirii din Manglieu este încă foarte veche, cf. J. Hubert, *Eglises et bâtiments monastiques de l'abbye de Manglieu, au début du VIII[e] siècle*, în *BSAF*, 1958, p. 91-96.

25. *Vita Dalmatii, ibid.*, III, p. 545, § 7: *Par levibus ventis similisque sompno volucri* („Aidoma adierilor ușoare și somnului fugar asemeni"); 8: *Ac roseum aurora iubar adduxerat* („Iar aurora adusese roșiatica strălucire") = *En.*, VI, 535; *Cum primum radiis suis mundum Titan parat* („De îndată ce Titanul împodobește lumea cu razele sale") = *En.*, IV, 118; *Illic sirenica lintri cantis opponitur* („Aici sirena prin cântece stă în calea corabiei") = *En.*, V, 864. *Vita Amandi, MGH, AA*, IV, 2, 55, § 91: *Horror omnium quatit membra* („Spaima le taie tuturor picioarele") = *En.*, III, 29; *terribilique sono tubae* („și cu înspăimântătorul sunet al goarnei") = *En.*, IX, 503. Krusch, remarcând că *Vita Dalmatii* reia unele expresii din *Viața Sfintei Genoveva*, data acest text din secolul al IX-lea; or, se știe că *Vita Genovefae*, este din secolul al VI-lea, cf. Ch. Kohler, *Etude critique sur le texte de la vie latine de sainte Geneviève*, Paris, 1881. Krusch nu putea să admită că un hagiograf merovingian l-ar fi putut cunoaște pe Vergiliu.

26. *Liber Scintillarum* a fost reeditat de Dom H. Rochais (CCL, CXVII, 1957, p. 1-308). Despre autor, cf. D. H. Rochais, *„Liber Scintillarum" atribué à Défensor de Ligugé*, *RB*, LVIII, 1948, p. 77-83.

27. Cap. LXXXI, 35, p. 234: *Prohibetur christianus figmenta legere poetarum* („Creștinului îi este interzis să citească plăsmuirile poeților").

28. Cf. *supra.*

29. Cf. prefața la *Vita Eligii, MGH, SRM*, IV, 663. Autorul, inspirându-se în parte din Ieronim (*Ep.*, 48-4), enumeră scriitori latini și greci – pentru a condamna citirea lor. Cf. *ibid.* prefața la *Vita Sadalbergae, MGH, SRM*, V, 40, și chiar aceea la *Vita Praeiecti, ibid.*, p. 225: *Unde lectorem obsecro... non quaerat in his Tullianam eloquentiam non philosophorum flosculis et his storicorum diversas assertationes* („De unde îl rog pe cititor... să nu caute elocința ciceroniană în aceste floricele ale nefilosofilor și diverse afirmații în cele ale istoricilor").

30. Manuscrisul latin de la Berna, 611 (*CLA*, VII, 604), care conține opere ale gramaticilor, datează din această epocă.

31. Paulus Diaconul, *HL*, VI, 7, *MGH, SRL*, p. 167; cf. *infra.*

32. Cf. *infra.*

33. Cf. *infra.*

34. Beda, *HE*, IV, 2; cf. *infra.*

35. Cf. Lot, *Les destinées*, p. 289 și urm.; Pirenne, *Mahomet et Charlemagne*, p. 176 și urm., și H. E. Monnell, *Die Anfänge des Karolingischen Hauses*, Berlin, 1866. lucrare neînlocuită încă.

36. Despre toate aceste evenimente, cf. Fliche și Martin, vol. V, p. 183 și urm.

37. M. Stenton, *The supremacy of the Mercian Kings, English Historical Review*, XXXIII, 1918, p. 433-452.

38. Pirenne, *Mahomet et Charlemagne*, p. 134.

39. J. Hubert, *l'Europe des Invasions*, p. 64.

40. Despre ciuma bubonică ce a afectat întreg Occidentul, cf. J. N. Biraben și J. Le Goff, *La Peste dans le Haut Moyen Age*, în *Annales*, 1969, 1484-1510.

41. Tatăl episcopului Quintilian din Auxerre († 735) întemeiază un *xenodochium* pentru anglo-saxoni (*Gesta pontif. Antissiod.*, 29, *MGH, SS*, XIII, 395); Ceolfrid din Yarrow este înmormântat la Langres (Beda, *Vit.* ABB., 21, p. 385); la Lyon, episcopul Goduinus (e oare Godwin, un anglo-saxon?) îl hirotonisește episcop pe Bethtwald din Canterbury în 693 (Beda, *HE*, V, 8, p. 295). Cf. Levison, *England*, p. 242; despre stabilirea drumului spre Italia *via* Lyon, cf. Buchner, *Die Provence*, p. 37 și 40; e posibil ca „Fraks Casket" găsită la Brioude, care îi are pe o parte reprezentați pe Romulus și Remus, pe cealaltă pe împăratul Titus, să fi fost făcută pentru un pelerin din Northumbria care se ducea la Roma. Cf. K. Hauck, *Das Katschen von Auzon*, München, 1970. Sipetul din Mortain a venit fără îndoială din Northumbia în Galia în același mod (cf. J. Hubert, *Le coffret de Mortain, BSAF*, 1958, p. 98-102).

42. W. J. Moore, *The Saxon Pilgrims to Rome and the Scola Saxonum*, Freiburg, 1937, și Levison, *England*, p. 37-38.

43. Levison, *England*, p. 13-14.

44. Cf. *infra*.

45. L. Traube, *Perrona Scottorum, Vorles. u. Abhand.*, III, 100-112, München, 1900. Despre legăturile dintre Irlanda și Galia, cf. H. Zimmer, *Ueber direkte Handelsbeziehungen zwischen Gallien und Irland im Altertum und frühen Mittelalter, Sitzungsb. der preusss. Akademie*, phil. hist. Klasse, Berlin, 1908-1909, vol. XLIX, p. 363-4-1; 430-478; 543-618.

46. Levison, *England*, p. 64. Despre Willibrord, cf. C. Wampach, *Sankt Willibrord, Sein Leben und Leneswerk*, Luxemburg, 1953.

47. Fliche și Martin, vol. V, p. 531 și urm. Despre opera culturală a acestor misionari, cf. *infra*.

48. Manuscrise vizigote ajung la Albi (*CLA*, VI, 705), la Autun (cf. Robinson, *Manuscrits 27 and 107, Autun, a study of Spanish half-uncial and early Wisigotic minuscule and cursive script, Mem. of the Americ. Acad. in Rome*, XVI, 1939), în Italia (*CLA*, VI, p. XVIII). Manuscrisul 490 de la Lucca ar fi fost copiat pe un manuscris vizigot, cf. J. M. Burnam, *A classical technology*, Boston, 1920. Cf. *infra*. La Roma se găsește, în 721, mitropolitul de Toledo (Mansi, XII, 264); despre răspândirea manuscriselor lui Isidor din Sevilla și mai ales *De natura rerum*, cf. J. Fontaine, prefața la ediția lucrării *Traité de la nature*, p. 71-83. Despre legăturile dintre Spania și Irlanda, cf. J. N. Hillgarth, *Visigothic Spain and Early Christian Ireland*, în *Proceedings of the Royal Irish Academy*, 1962, 167-194.

49. Cf. *supra*.

50. Beda, *HE*, IV, 2, p. 204: *Et quia literis sacris simul et saecularibus... abundanter ambo erant instructi ...; neque unquam prorsus ex quo Brittaniam petierunt Angli, feliciora fuere tempora* („Și pentru că amândoi cunoșteau din plin scrierile sfinte și profane ...; într-un cuvânt, niciodată de când anglii au ajuns în Britannia, nu au fost timpuri mai fericite"). Despre cultura lui Theodor și Hadrian, cf. Laistner, *Thought and Letters*, p. 151.

51. Beda, *HE*, IV, 2, p. 204: *Congregata discipulorum caterva scientia salutaris quotidie flumina irrigandis eorum cordibus emanabant...* („Adunată fiind mulțimea școlarilor, binefăcătoare prin știința ei, zilnic emanau fluvii pentru sufletele lor ce trebuiau udate ..."). Printre acești elevi, îi putem cita pe Oftor, care, după o ședere la

Roma, este numit episcop în Mercia (*HE*, IV, 23, 254-255), şi pe Ioan din Beverley, ambii foşti călugări la Whitby (*HE*, V, 3, p. 285). Irlandezii care se găsesc şi ei la Canterbury apar mai degrabă ca adversari decât ca discipoli (cf. Aldhelm, *Ep.*, 5, *MGH, AA*, XV, p. 495).

52. Din biblioteca din Canterbury provine Psaltirea Vespasiană, *Codex Aureus* şi alte manuscrise. Cf. Nordenfalk, *La peinture dans le Haut Moyen Age*, p. 124.

53. Beda, *HE*, IV, 2, p. 204: *Ita ut etiam metricae artis, astronomiae et aritmeticae ecclesiasticae disciplinam inter sacrorum apicum volumina suis auditoribus contraderent* („Astfel încât predau ascultătorilor lor, între volumele literelor sfinte, chiar disciplina artei metrice, a astronomiei şi aritmeticii ecleziastice").

54. Id., *HE*, V, 3, p. 285: *Memini enim beatae memoriae Theodorum archiepiscopum dicere, quia periculosa sit satis illius temporis phlebotomia, quando et lumen lunae, et rheuma oceani in cremento est* („Îmi amintesc că arhiepiscopul Theodor de fericită aducere-aminte spunea că este destul de periculoasă flebotomia la acea vreme, când şi lumina lunii şi apele oceanului sunt în creştere"), povesteşte Ioan din Beverley.

55. Id., *Quaest. Liber*, III, *PL*, XCIII, 456: *Quosdam audivi astruentes quod beatae memoriae Theodorus... exposuerit* („Pe unii i-am auzit adăugând că Theodor de fericită aducere-aminte... a prezentat").

56. Id., *HE*, IV, 2, 205: *Usque hodie supersunt de eorum discipulis qui latinam graecamque linguam aeque ut propiam in qua nati sunt norunt* („Până azi mai există unii dintre discipolii lor care ştiu limba latină şi greacă la fel ca pe cea proprie, în care s-au născut"). Beda îi citează pe Albinus, Tobias (*HE*, V, 23).

57. Despre problematica şederea lui Theodor la Atena şi introducerea de cărţi greceşti în Anglia, cf. discutabilul articol al lui A. S. Cook, *Theodore of Tarsus and Gislenus of Athens, PhQ*, 1923, 2, p. 6 şi urm. Papa Zaharia este cel dintâi care, în 748, într-o scrisoare către Bonifaciu, menţionează această instruire „la Atena": *Theodorus graeco-latinus ante philosophus et Athenis eruditus Romae ordinatus*, „Theodor, grecolatin înainte de a fi filosof şi instruit la Atena, hirotonisit la Roma" (*Ep.*, 80, în *MGH, Epist.*, III, p. 357, 17). Nu vrea el oare să spună doar că Theodor are o cultură greacă?

58. T. D. Kendrick, *Anglo-Saxon Art*, 1938, p. 62-68. Despre vasele copte găsite în comoara de la Sutton Hoo, cf. R. Bruce Mitford, *The Sutton Hoo Ship Burial, Proc. Roy. Soc. Suffolk*, XXV, 1949, p. 83-94. Despre bijuteriile şi obiectele bizantine, cf. N. Aberg, *The Anglo-Saxon in England*, 1926, p. 102-106. Despre legăturile dintre Anglia şi Orient, cf. articolul lui Lopez, *Le problème des relations anglo-byzantines du VII^e au X^e siècle, Byzantion*, XVII, 1948, p. 147-154.

59. Cf. *infra*.

60. Beda, *HE*, V, 8, p. 295: *Vir et ipse scientia scripturarum imbutus sed et ecclesiasticis ac monasterialibus disciplinis summe instructus tametsi praedecessori suo minime comparandus* („Un bărbat iniţiat şi el în ştiinţa Scripturilor, dar instruit în chipul cel înalt în disciplinele bisericeşti şi monastice, deşi câtuşi de puţin comparabil cu predecesorul său").

61. Beda, *HE*, V, 23, p. 350. Despre lucrarea lui Tatwin, cf. Manitius, I, p. 203.

62. Nothelm a colaborat la *Historia* lui Beda, cf. prefaţa lui Beda, *HE*, p. 6. Cuthbert corespunda cu Lull (cf. *MGH, Epist.*, III, p. 397).

63. Beda, *Vita Abbatum*, 3, 367.

64. Beda, *HE*, V, 20, p. 331: *In tantum studiis scripturarum institutus est ut graecam quidem linguam non parva ex parte latinam vero non minus quam Anglorum quae sibi naturalis noverit* („A fost instruit în studiul Scripturilor până-ntr-atât încât ştie şi limba greacă, destul de bine latina, însă nu mai puţin decât limba anglilor, care e limba lui maternă"). Albin îl şi ajută pe Beda să adune documentele pentru *Historia* sa, cf. *HE, pref.*, p. 6.

65. Cf. Ep. lui Aldhelm către Hadrian, *Ep.*, 2, *MGH, AA*, XV, p. 478: *Reverendissimo patri meaeque rudis infamiae venerando praeceptori Hadriano...* („Preavenerabilului părinte şi demn de stimă preceptor al necioplitei mele mişelii, Hadrian ...").

66. Aldhem, *Ep.*, I, *ibid.*, p. 476-477: *Legum Romanorum iura medulitus..., centena scilicet metrorum genera pedestri regula..., ad musica cantilenae modulamina recto sillabarum tramite... de ratione vero calculationis... de zodiaco XII signorum circulo..* („Pătruns până-n măduva oaselor de dreptul legilor romane..., firește sute de feluri de metre după regula prozei..., în muzică, spre armoniile cântării, pe calea dreaptă a silabelor... însă despre cunoașterea calculului... despre cercul zodiacal al celor XII semne...").

67. Despre Aldhelm, în afară de vechea lucrare a lui L. Bönhoff, *Aldhelm von Malmesbury*, 1894, cf. Roger, *Enseignement*, p. 290-301; Manitius, I, p. 134-141, și Ehwald, pref. la *Aldhelmi opera, MGH, AA*, XV, p. IX-XXV. Puțin de extras din E. S. Duckett, *Anglo Saxon, saints and scholars*, New York, 1948, p. 3-100.

68. M. R. James, *Two anglo-saxons scholars, S. Aldhelm and William of Malmesbury; Glasgow University Publicatin*, XXII, 1931.

69. Beda, *HE*, V, 18, p. 321: *Vir ipse in scripturis santis multum eruditus* („Bărbatul foarte instruit în sfintele Scripturi").

70. Id., *HE*, V, 18, p. 320: *Ambo in rebus ecclesiasticis et in scientia scripturarum sufficiente instructi* („Amândoi destul de instruiți în problemele bisericești și în știința Scripturilor"). Daniel poate și-a sfârșit viața ca abate la Malmesbury. Cf. Plummer, *Venerabilis Bedae opera historica*, II, p. 308.

71. Willibald, *Vita Bonifacii*, I, ed. Levison, p. 6-7; cf. Manitius, I, p. 142, și Levison, *England*, p. 70 și urm.

72. Id., p. 8, 30: *Ad finitima quoque monasteria magisterali lectionis provocatus penuria...perveniret* („Împins de lipsa lecțiilor ținute de un profesor, a ajuns la o mânăstire din împrejurimi...").

73. Face aluzie la acest lucru într-o scrisoare către Daniel din Winchester, *Ep.*, 63, *MGH, Epist.*, III, p. 329.

74. *Vita Bonifatii*, 2, p. 9. El alcătuiește unul dintre aceste tratate în colaborare cu elevul său Duddo; cf. *MGH, PAC*, I, p. 16: *Vynfred priscorum Duddo congesserat artem. Viribus ille iuvavit in arte magistrum* („Winfrid adunase arta celor vechi împreună cu Duddo. Acela l-a ajutat pe profesor, cu puterile sale, în arta gramaticii"). Despre aceste tratate, cf. *infra*.

75. Cf. Slover, *Glastonbury abbey and the fusing of English literary culture, Speculum*, 1935, p. 147-149.

76. Hugeburc, *Vita Willibaldi, MGH, SS*, XV, I, p. 69. Nu trebuie să-l confundăm pe acest Willibald, viitor episcop la Eichstadt, cu biograful lui Bonifaciu.

77. Cf. judecățile lui Traube, Laistner și Roger, redate de Curtius, *La littérature européenne*, p. 560.

78. Apropierea fusese făcută de Ozanam, *La civilization chrétienne chez les Francs*, p. 517-519.

79. Aldhelm, *Opera, Ep., VI, MGH, AA*, XV, p. 494: *A quodam sancto viro de nostro genere nutritus es* („Ai fost instruit de un bărbat sfânt din neamul nostru"), îi amintește lui Aldhelm unul dintre corespondenții lui.

80. Effrid, fiul regelui Northumbrici, este trimis la Iona *ob studium litterarum* („ca să studieze literele"); cf. Beda, *Vita Cuthberti*, XXIV, p. 236. Iona este condusă între 674 și 704 de abatele Adamnan. Despre cultura acestuia, cf. Roger, *Enseignement*, p. 261, și Manitius, vol. I, 236. Roger crede că Adamnan a profitat de venirea lui Theodor în Anglia. Nu vedem cum; știm că, înainte de Theodor, știința irlandeză dăduse deja roade; cf. *supra*.

81. Aldhelm, *Ep.*, 5, *MGH, AA*, p. 489: *Ubi ter bino circiter annorum circulo uber sophiae sugens metabatur* („Când, sugând la sânul înțelepciunii, număra de trei ori îndoitul cerc al anilor"). Se discută încă despre personalitatea lui Ehfrid. Pentru A. S. Cook, *Bischop Cuthwin of Leicester amator of Illustrated Ms, Speculum*, II, 1927,

p. 263, este un fost călugăr de la Glastonbury. Pentru Colgrave, ed. Eddius, *Vita Wilfredi*, p. 183, este un prieten al lui Wilfrid despre care vorbește Eddius în cap. LVIII, p. 124: *Pontifex noster electos nuntios Baldwinum presbyterum et abbatem magistrumque Alfrithum ad Aldfrithum regem... emisit* („Episcopul nostru a trimis distinși soli, preotul Baldwin și abatele și profesorul Alfrith la regele Aldfrith").

82. Aldhelm, *Ep*., 5, p. 490: *Non solum artes grammaticas atque geometricas bisternasque omissas fisicae artis machinas, quin immo allegoricae potiora ac tropologicae disputationis bipertita bis oracula aethralibus opacorum mellita in aenigmatibus problematum siticulose sumentes carpunt et in alveariis sofiae iugi meditatione letotenus servanda condentes abdunt...* („Luând nu numai artele gramatice și geometrice și neglijatele mașinării de două ori întreite ale fizicii, ci și superioarele și de două ori îndoitele oracole ale dezbaterii alegorice și metaforice, albinele le culeg cu sete în eteratele enigme ale problemelor greu de pătruns și punându-le la păstrare sub neseeată meditație, le ascund, ca într-o moarte, în stupii înțelepciunii...").

83. Cf. *ibid*., p. 492: *Cur inquam, Hibernia, quo catervatim istinc lectitantes classibus advecti confluunt, ineffabili quodam privilegio efferatur, acsi istic fecundo Britanniae in cespite dedasculi Argivi Romanive Quirites reperiri minime queant, qui caelestis tetrica enodantes bibliothecae problemata sciolis reserare se sciscitantibus valeant?* („De ce să spun că Hibernia, către care, purtați de corăbii, curg de acolo în cete învățăceii, este scoasă în evidență de un privilegiu de nespus, ca și cum în această fecundă Britannie înverzită nu s-ar putea găsi deloc profesori greci sau romani, care să poată dezvălui celor care-i întreabă și sunt puțin învățați, dezlegându-le, obscurele probleme ale bibliotecii cerești?").

84. Aldhelm, *De metris, MGH, AA*, XV, p. 202: *Quanto constat neminem nostrae stirpis prosapia gentium et Germanicae gentis cunabulis confotum, in huiuscemodi negotio ante nostram mediocritatem tantopere desudasse* („Cât e de limpede că nimeni din spița noastră, încălzit la originea neamurilor și în leagănul stirpei germane, nu s-a ostenit atât cu asemenea lucrare înainte de mediocritatea noastră").

85. Cf. scrisorile lui Cellanus și ale unui Scot, *Ep*., 9 și 6, *MGH, AA*, XV, p. 498 și 494.

86. Cum îl definește Beda (*HE*, V, 18, p. 321): *Nam et sermone nitidus et scripturarum ... tam liberalium quam ecclesiasticarum erat eruditione mirandus* („Căci era și sclipitor în cuvântare și... uimitor în erudiția scrierilor atât liberale cât și bisericești").

87. Despre Aethiwald, cf. Manitius, I, p. 141. Poemele sale sunt publicate în *MGH, AA*, XV, p. 528-537.

88. De exemplu, acest diacon Pecthem († 735) care sfârșește ca episcop la *Candida Casa* (Whitorn) (Beda, *HE*, 18 și 23, p. 320 și 351). Avem un poem al unui cleric anonim pentru Aldhelm, în *AA*, XV, p. 523. Despre influența scrierilor lui Aldhelm asupra biografului Sfântului Guthlac, cf. prefața la ediția Colgrave, p. 17-18.

89. Aldhelm, *Ep*., 7, *ibid*., p. 495: *Arcana liberalium litterarum studia, opacis dumtaxat misteriorum secretis...* („Arcanele artelor liberale, firește, cu ascunzișurile întunecare ale tainelor...").

90. Despre aceste surse ale lui Aldhelm, cf. Manitius, *Zu Aldhelm und Beda*, în *Sitzungsberichte Ak. Wien*, CXII, 1886, p. 535-634, și Roger, *Enseignement*, p. 291 și urm.

91. Cf. *De metris, MGH, AA*, XV, p. 75 și urm.

92. Să se citească scrisoarea către Wilfrid, *Ep*., 3, *ibid*., p. 479.

93. P. Grosjean, *Remarques sur le* De excidio *attribué à Gildas, ALMA*, XXV, 2, 1955, p. 155 și *AB*, LXXV, 1, 2, 1957, p. 212 și urm., presupune că această lucrare a fost scrisă parțial la Malmesbury.

94. Cf. *supra*.

95. Aldhelm, *De virginitate*, LIX, *op. cit*., p. 320-321: *Quasi inter Scillam soloecismi et barbarismi barathrum indisruptis rudentibus feliciter transfretaverint, sco-*

pulosas quoque labdacismi collisiones et myotacismi voragines, incautos quosque sine grammaticorum gubernaculo repertos ad erroris naufragia truciter trudentes minime perhorruerint („Au trecut cu binc, cu corăbiile nesfărâmate, ca între Scylla solecismului şi genunea barbarismului, mânând avan, nu s-au temut câtuşi de puţin de ciocnirile cu stâncile labdacismului şi de vâltorile iotacismului, şi de unii neprevăzători, pe care i-au găsit în naufragiul greşelii"). Cf. Ennodius, *MGH, AA*, VII, p. 817 *Sermonum cymbam inter loquelae scopulos frenare* („Opreşte barca vorbirii între stâncile cuvintelor").

96. Roger, *Enseignement*, p. 300.

97. Tatwin, autor al *Enigmelor* (cf. Manitius, I, p. 203), vine din Mercia occidentală, Beda, *HE*, V, 23, p. 350: *De provincia Merciorum cum fuisset presbyter in monasterio quod vocatur Briudun* „După ce a fost preot într-o mănăstire numită Briadon, din provincia Mercia". (Briadon sau Breedon se află lângă Leicester.)

98. Bonifaciu, *Ep.*, 9, *MGH*, Epist., III, p. 249-250. Să cităm un pasaj din acest text: *Et hac de re universi aurilegi Ambrones apo ton grammaton agiis frustatis adflicti, inservire excubiis et fragilia aranearum in cassum – ceu flatum tenuem sive pulverem captantia – tetendisse retia dinoscuntur: quia kata psalmistam...* („Şi, de aici, toţi culegătorii de aur ambroni afectaţi de *sfinţii înşelători din scrieri* [gr.], hotărăsc să servească drept străji şi să întindă fără rost plase subţiri de păianjeni – ca unele care ar putea prinde suflarea uşoară sau praful; deoarece, *după psalmist* [gr.]").

99. Poemele sale sunt publicate în *MGH, PAC*, I, 3, 15, 16: *Enigmele* sale, p. 20-23; în *Aenigmata de Virtutibus*, el prezintă credinţa, speranţa, dreptatea, aşa cum făcuse Ennodiu pentru frumuseţe, credinţă, castitate şi artele liberale (*Paraenesis didascalica*, cf. Schanz, IV, 2, p. 139). Prozopopeea fusese şi ea folosită de Martianus Capella. Despre poemul acrostih al lui Duddo, cf. *supra*, n. 74.

100. Bonifaciu, *Ep.*, 112, *MGH, Epist.*, III, p. 401; Cuthbert din Canterbury i-a împrumutat această lucrare lui Milret din Worcester. Cf. E. Kluge, *Studien zu Publius Optatianus Porfyrius, Münch. Museum f. Philologie des Mittelalters*, IV, 1924, p. 323-348, şi Levison, *England*, p. 145.

101. Lull, *Ep., MGH, Epist.*, III, p. 385, 12.

102. Cf. *infra*.

103. Manitius, vol. I, p. 141.

104. Beda, *HE*, V, 9-10, p. 298 şi urm.

105. Cf. Fliche şi Martin, vol. V, p. 534 şi urm.

106. Aldhelm, *De Virginitate, MGH, AA*, XV, p. 230, 4: *Velut sagaces gimnosofistas sub peritissimo quodam agonitheta palestricis disciplinis et gimnicis artibus in gimnasio exerceri* („Se exersează, cum o făceau înţelepţii gimnosofişti, sub îndrumarea unui foarte priceput agonotet, în gimnaziu, exersându-se în disciplinele palestrei şi în artele gimnice"). Mai departe, el le numeşte *alumnae scholastice* („şcolăriţe scolastice") şi vorbeşte despre *discipulatus industria* („sârguinţa de şcolari") lor (p. 230. Rudolf din Fulda, în secolul al IX-lea, ne-a lăsat o *Vita Liobae, MGH, SS*, XV, 1, p. 118-131, care ne informează despre studiile dintr-o mânăstire de femei.

108. Id., *Ep.*, 29, *op. cit.*, p. 281: *Istos autem subter scriptos versiculos conponere nitebar secundum poeticae traditionis disciplinam... istam artem ab Eadburge magisterio didici...* („Dar mă străduiam să compun aceste versuleţe de mai jos în conformitate cu învăţătura tradiţiei poetice... această artă am învăţat-o de la profesoara Eadburg...").

109. Id., *Ep.*, 10, 30, 35, 70, p. 252, 281, 286, 337.

110. *Ep.*, 13, *ibid.*, p. 259.

111. *Ep.*, 14, p. 261-262; Bugga este sora regelui Centwin din Wessex († 751). Despre corespondenţii lui Bonifaciu, cf. Hahn, *Bonifaz und Lul, ihre angelsächsische Korrespondenten*, Leipzig, 1883.

112. Cf. J. Leclercq, *L'amitié dans les lettres au Moyen Age, RMLA*, 1945, p. 301-410.

113. Cf. *supra*, n. 97.

114. Beda, *HE*, IV, 3, p. 209.

115. *Vita Guthlachi*, ed. Birch, pref., p. 60.

116. Beda, *HE*, 19, p. 244, descrie viaţa religioasă la Ely, mânăstire regală, dar nu ne spune nimic despre cultura intelectuală.

117. Beda, *HE*, IV, 23, p. 255: *Tatfrid vir strenuissimus et doctissimus* („Tatfrid, un bărbat foarte zelos şi foarte învăţat").

118. Beda, *Quest. Liber*, VI, *PL*, XCIII, 459 a; cf. A. S. Kook, *Bishop Cuthwini of Leicester 680-691 amator of illustratet Ms., Speculum*, II, 1927, p. 253; Levison, *England*, p. 133, crede că este vorba despre episcopul din Dunwich. Un manuscris din Anvers (*Mus. Plant. Moretus 126*), conţinând *Carmen Pascale* al lui Sedulius, reproduce o menţionare a unui arhetip insular: *Finit fines fines (sic) Cudwini* („Se sfârşeşte lucrarea lui Cudwin")' cf. C. Caesar, *Die Antwerpener Handschrift des Sedulius, RhM*, LVI, 1901, p. 264.

119. Cf. *The Nurthumbrian monasteries*, în A. H. Thompson, *Beda, his life*, p. 84 şi urm.

120. Benedict fusese tovarăşul de călătorie al lui Wilfrid. Cf. *supra*. Despre Benedict Biscop, cf. T. Büchler, *Benedict Biscop als Pionier römischchristlicher Kultur bei den Angelsachsen*, Diss., Heidelberg, 1923; despre Ceolfrid, cf. textul *Vieţii* sale, ed. Plummer, *Venerabilis Bedae*, p. 388.

121. Levison, *England*, p. 22 şi urm. Introducerea Regulii benedictine în aceste mânăstiri a dat loc la numeroase discuţii. Ea este totuşi sigură. Beda nu-i consacră decât două rânduri Sfântului Benedict în martirologul său (*XX, Kal., april.*), dar ne spune că Sfântul Benedict Biscop aplică regula pentru alegerea abatelui (*Histor. Abbat.*, 11, p. 375: *Iuxta quod regula magni quondam abbatis Benedicti* („La fel cu ceea ce spunea cândva regula marelui abate Benedict"). Manuscrisul *Regulii*, păstrat la Oxford (*CLA*, II, 240), provine fără îndoială de la Worcester, cf. Löwe, *Regula S. Benedicti*, Oxford, 1929.

122. Beda, *Vita Abb.*, 6, p. 369.

123. Beda, *HE*, IV, 18, p. 241: *Non solum autem idem Iohannes ipsius monsterii fratres docebat, verum de omnibus pene eiusdem provinciae monasteriis ad audiendum eum qui cantandi erant periti confluebant* („Dar nu numai că acelaşi Ioan îi învăţa pe fraţii din mânăstire, ci se mai şi adunau aici, din aproape toare mânăstirile acestei provincii, ca să-l asculte, cei care erau pricepuţi la cântat").

124. Despre aceste şederi, cf. Beda, *Vita Abb.*, 6, p. 369. Benedict nu era, în această perioadă, singurul care aducea cărţi de la Roma; cf. o aluzie în poemul lui Aethilwald, *MGH, AA*, XV, p. 531.

125. Cf. Courcelle, *Lettres grecques*, p. 374-375.

126. *Vita Abb.*, 6, p. 369: *Picturas imaginum sanctarum quas ad ornandum ecclesiam beati Petri apostoli quam construxerat detulit* („Picturi ale chipurilor sfinte, pe care le-a adus pentru împodobirea bisericii fericitului Apostol Petru pe care o construise").

127. *Ibid.*, 5, p. 368: *Caementarios qui lapideam sibi ecclesiam iuxta Romanorum quem semper amabat morem facerent, postulavit, accepit, attulit* („A cerut, a primit, a adus constructori care să-i facă o biserică din piatră în maniera romană, care-i plăcea mereu"). Două monumente atestă încă această nouă tehnică: turnul de la Yarrow şi bisericuţa de la Escomb din dioceza Durham. Cf. P. H. Blair, *An introduction*, p. 157. Regele picţilor îi cere lui Ceolfrid muncitori (*HE*, V, 21, p. 333: *Sed et architecturos sibi mitti petiit qui iuxta morem Romanorum ecclesiam de lapide in gente ipsius facerent* „Dar a cerut să-i trimită şi constructori care să facă o biserică de piatră, în manieră romană, pentru oamenii lui").

128. Blair, *An introduction*, p. 156-157.

129. Despre istoria acestui manuscris, cf. P. Courcelle, *Lettres grecques*, p. 356 şi urm., şi Masai, *Regula Magistri*, p. 58, şi *Il monachesimo irlandese nei suoi rapporti col continente (arte)*, în *Settimane*, IV, p. 151. Din *scriptorium*-ul de la Yarrow provine şi manuscrisul de la Leningrad, a cărui decoraţie foarte orientalizată este descrisă de M. Schapiro, *The decorations of the Leningrad manuscript of Bede, Scriptorium*, 1958, XII, 2.

130. Cf. *supra*.

131. *Vita Cuthberti*, ed. Colgrave, p. 61, şi Beda, *Viat Cuthberti*, XVI, *ibid.*, p. 206-213, şi *HE*, IV, 27-28, p. 268 şi urm.

132. Beda, *Vita Cuthberti, pref.*, ed. Colgrave, p. 143.

133. Masai, *Il monachesimo irlandese...*, p. 154; Nordenfalk, *Before the Book of Durrow; Acta Archeol.*, XVIII, 1947, 141-174, şi *La peinture dans le Haut Moyen Age*, Geneva, 1957, p. 121-122; Lowe, *A key to Bede's scriptorium, some observations of the Leningrad manuscript of the Historia Eccl. gentis Anglorum, Scriptorium*, 1958, XII, 2191-207.

134. F. Henry, *Les débuts de la miniature irlandaise, Gazette des Beaux-Arts*, 1950, p. 5-34. Nordenfalk, *op. cit.*, p. 118.

135. Beda, *HE*, V, 24, p. 357; despre tinereţea sa, cf. C. E. Whiting, în A. H. Thompson, în *Bede, his life, his time*, p. 5 şi urm. R. Davies, *Bede earlly reading, Speculum*, 1933, 8, p. 179-194, a încercat să reconstituie programa primelor sale lecturi. El crede, fără vreo dovadă, că acele cărţi pe care le folosise fuseseră cumpărate din Irlanda (cf. p. 185).

136. Beda, *HE*, V, 24, p. 357: *Cunctum ex eo tempus vitae in eiusdem monasterii habitatione peragens omnem meditandis Scripturis operam dedi atque inter observantiam disciplinae regularis et quotidianam cantandi in ecclesia curam, semper aut discere aut docere aut scribere dulce habui* („Petrecându-mi tot timpul vieţii în aceeaşi mânăstire, m-am dedat studiului Scripturilor şi, între respectarea disciplinei cerute de regulă şi îndatorirea zilnică de a cânta în biserică, mi-a plăcut mereu fie să învăţ, fie să predau, fie să scriu"). În alt loc, vorbeşte despre plăcerea de a scrie, *meditandi vel scribendi voluptas* („plăcerea de a medita sau de a scrie") (*In Samuel*, IV, *PL*, XCI, 603). Beda a ieşit rar din mânăstirea lui. Călătoria sa la Roma este legendară, cf. Whiting, *op. cit.*, p. 12-13.

137. Discipolul lui, Cuthbert, i-a povestit ultimele clipe într-o scrisoare celebră, ed. Plummer, *Venerabilis Bedae opera*, I, p. CLX, CLXIV. Cf. Roger, *Enseignemet*, p. 306-307.

138. Roger, *Enseignement*, p. 305.

139. Beda, *De arte metrica*, Keil, p. 258, dispreţuieşte *carmina figurata* („poeziile metaforice") ale lui Porfirius: *Quae quia pagana erant nos tangere non libuit* („Pe care, pentru că erau păgâne, nu exista nici un motiv să le atingem"). Nu-i aşa că nu vede utilitatea acestor virtuozităţi literare?

140. Cf. *infra*.

141. Beda, *HE*, V, 20, p. 332: *Qui in pueritia in clero sanctissimi... Boza nutritus atque eruditus est* („Acesta, în copilărie, a fost crescut şi instruit în rândurile clerului preasfântului Boza"). Despre Acca, cf. *DHGE*, I, 259, şi A. S. Cook, *The old english Andreas and Bishop of Hexham, Connecticut Academy of Arts and Scieces*, XXVI, 245.

142. Beda, *HE*, V, 20, p. 331-332.

143. Id., *HE*, V, 20, p. 331: *Historias passionis eorum (martyrum) una cum ceteris ecclesiaticis voluminibus summa industria congregans, amplissimam ibi ac nobilissimam bibliothecam fecit* („Adunând cu cel mai mare zel istorii ale patimilor martirilor împreună cu alte cărţi bisericeşti, a făcut aici o bibliotecă foarte mare şi distinsă"). El îi cere lui Eddius *Vita Wilfridi* (ed. Colgrave, p. 2), şi lui Beda o serie de tratate

exegetice: *Hexameron*, *Pl*, XCI, 9; *In Samuel, ibid.*, 500; *De Templo Solomonis, ibid.*, 738; *ibid.*, 807; *Super Apost.*, XCII, 937; *In Luc.*, *ibid.*, 301.

144. Beda, *HE*, V, 20, p. 331: *Per annos duodecim tenuit, quatenus et quae illi non noverant carmina ecclesiastica doceret et ea quae quondam cognita longo usu vel negligentia inveterare coeperunt, huius doctrina priscum renovarentur in statum* („L-a ţinut doisprezece ani, până când i-a şi învăţat acele cântece bisericeşti pe care ei nu le ştiau, şi au şi fost readuse, prin ştiinţa lui, în starea lor cea veche, acelea care, cunoscute odinioară, începuseră să se învechească prin folosinţă îndelungată sau din neglijenţă").

145. Beda, *HE*, IV, 2, p. 205; este vorba de Eddius Staphanus, care a fost biograful lui Wilfrid; cf. Colgrave, *Vita Wilfridi*, p. X.

146. *Vita Wilfridi*, cap. XVI, XVII, *op. cit.*, p. 32-37, şi XXII, p. 44-46.

147. După ipoteza lui Nordenfalk, *La peinture dans le Haut Moyen Age*, p. 122, ar fi vorba de Evanghelia lui Maeseyck.

148. *Vita Wilfridi*, ed. Colgrave, cap. 17, p. 36.

149. Cf. *supra*.

150. Beda, *HE*, V, 6, p. 289; unul dintre ei, Heribald, abate la Tynemouth, îi povesteşte lui Beda: *Nam cum primaevo adolescentiae tempore in clero illius degerem legendi quidem canendique studiis traditus* („Căci, pe când, la începutul adolescenţei, mă duceam printre clericii lui, venit pentru învăţarea cititului şi cântului").

151. Despre Egbert, cf. *Vita Alcuini, 4*, MGH, SS, XV, 1 (viaţă scrisă la începutul secolului al IX-lea); *Beati gentis Anglorum Bedae doctissimi discipulo Hechberto traditus* („Încredinţat lui Egbert, discipolul preaînvăţatului Beda din fericitul neam al anglilor"). Cf. Roger, *Enseignement*, p. 314 şi urm. Beda petrecuse câtva timp în mânăstirea lui Egbert, cf. *Ep.*, *Ad Egbertum* : *Cum tecum aliquot diebus legendi gratia in monasterio tuo demorarer* („Pe când zăboveam cu tine câteva zile, în mânăstirea ta, ca să citesc").

152. Alcuin, *Versus de sanctis Eub. Eccl.*, 1431-1448. Aelbert aduce cărţi de la Roma, *ibid.*, 1453-56, *MGH, Pac*, I, 201. Cf. Roger, *Enseignement*, p. 315; Lesne, *Les écoles*, p. 10-12.

153. Despre tinereţea lui Alcuin, cf. A. Kleinklausz, *Alcuin*, Paris, 1948, p. 22; Manitius, vol. I, p. 275 şi Wattenbach-Levison, II, p. 225 şi urm.

154. *Vita Liudgeri*, I, 11, ed. Dickamp, p. 17, semnalează că tânărul Liudger a venit să petreacă aici trei ani: *Et mansit ibi annis tribus et mensibus sex proficiens in doctrinae studio* („Şi a rămas aici trei ani şi şase luni, progresând în studierea doctrinei").

155. Alcuin, *Versus*, 1433-1545, *PAC*, I, 201. Despre acest poem, M. L. Hargrove, *Alcuin's poem on York*, Cornell University, *Abstracts of These*, 1937-1938, vol. 20-23.

156. Roger, *Enseignement*, p. 314-315. Învăţătura dată la York are drept scop studierea Scripturii, cf. *Versus*, 1445: *Maxime scripturae pandens mysteria sacrae* („Dezvăluind cât se poate de mult tainele sfintei Scripturi"), şi Alcuin, *Ep.*, 42, *MGH, Epist.*, IV, p. 85: *Vos fragiles infantiae meae annos materno fovistis affectu et lasciviam pueritiae tempus pia sustinuistis patientia, et paternae castigationis disciplinis ad perfectam viri edocuistis aetatem et sacrarum eruditione disciplinarum roborastis* („Voi mi-aţi încălzit cu afecţiune maternă fragezii ani ai pruncici şi mi-aţi îndurat cu iubitoare răbdare zburdălnicia din vremea copilăriei, şi, prin sfaturile mustrării părinteşti m-aţi îndrumat către împlinita vârstă a bărbăţiei şi mi-aţi dat tărie prin învăţătura ştiinţelor sacre").

157. Alcuin, *Ep.*, 121, *op. cit.*, p. 177, 4: *Sed ex parte desunt mihi... exquisitores eruditionis scholasticae libelli, quos habui in patria per bonam et devotissimam magistri mei industriam (vel) etiam mei ipsius qualemcumque sudorem* („Dar, pe de o parte îmi lipsesc cercetătorii cărţii de învăţătură scolastică, pe care i-am avut în patrie prin

buna şi multdevotata strădanie a profesorilor mei sau chiar prin sudoarea mea, oricum ar fi fost ca, pentru aceasta").

158. Kleinklaus, *Alcuin*, p. 35, datează călătoria în 766. Alcuin îşi spune încă *adolescens ! op. cit.*, p. 285: *Dum ego adolescens Romam perrexi et aliquantos dies in Papia regali civitate demorarer* („Pe când eu, la vârsta adolescenţei, m-am îndreptat spre Roma şi mi-am petrecut câteva zile în regeasca cetate papală"). Avea treizeci şi şase de ani.

159. L. Halphen, *Les Barbares*, Paris, 1936, p. 236; Gilson, *La Philosophie au Moyen Age*, Paris, 1944,p. 181.

160. Aldhelm, *De virginitate*, XXXV, *MGH, AA*, XV, p. 277: *Igitur consummatis grammaticorum studiis et philosophorum disciplinis quae VII speciebus dirimuntur; id est aritmetica, geometrica, musica, astronomia, astrologia, mechanica, medicina...* („Aşadar, o dată terminate studiile gramaticilor şi învăţăturile filosofilor care se împart în şapte categorii, şi anume aritmetica, geometria, muzica, astronomia, astrologia, mecanica, medicina..."). *Ibid.*, LIX, p. 320: *Omnes philosophorum disciplinas hoc est*, etc. („Asta înseamnă toate disciplinele filosofice etc."), *De Metris, ibid.*, p. 71, 22: *Saeculares quoque et forasticae philosophorum disciplinae totidem supputationum partibus calculari cernuntur, aritmetica scilicet, geometrice, etc.* („Se vede că şi ştiinţele seculare şi străine ale filosofilor socotesc prin tot atâtea diviziuni ale calculelor, adică aritmetica, geometria etc."). Despre originea irlandeză a acestei clasificări, cf. B. Bischoff, *Eine verschollene Einteilung der Wissenschaften, AHMA*, 1958, XXV, p. 5-20.

161. Roger, *Enseignement*, p. 320, se referă la *De Computo* atribuit pe nedrept lui Beda. Cf. Jones, *Bedae Pseudepigrapha: scientific writings falsely attributed to Bede*, Itaca, 1939, p. 48.

162. Alcuin defineşte cele şapte arte liberale în *Grammatica* sa, scrisă mult mai târziu, pe continent (*PL.*, CI, 853).

163. Aldhelm, *Ep. op. cit.*, p. 477: *De ratione vero calculationis quid commemorandum? ...Difficillima rerum argumenta et calculi supputatione, quas partes numeri appellant, lectionis instantia repperi* („Dar despre cunoşterea calculului ce trebuie spus? ...Prin probe foarte grele şi socoteli, care se numesc părţi ale numărului, am aflat esenţa textului").

164. Care este inserat în *De temporum ratione*, ed. C. Jones, *Bedae opera*, p. 174.

165. Cf. *supra*, n. 53.

166. Aldhelm, *De metris, op. cit.*, p. 61 şi urm; Egbert, *De Institutione catholica dialogus*, XVI (*PL*, LXXXIX, 441) şi pentru Beda, cf. referinţele adunate de Plummer, *Venerabilis Bedae*, II, p. LX_LXI.

167. A. Cordolani, *Les traités de comput ecclésiastique de 525 à 990*, Paris, 1942. Teză inedită; cf. *Positions des Thèses de l'Ecole Nationale des Chartes*, 1942, p. 52; C. W. Jones, *Bedae opera*, p. 165-166, şi Van de Vyver, *Les Etapes*, p. 436.

168. Cf. prefaţa la Beda, ed. C. W. Jones, *op. cit.*, p. 135-136.

169. *PL*, XC, 187-278.

170. K. Welzhöfer, *Beda's Zitate aus der Naturalis Historia des Plinius, Abhandlungen aus dem Gebiet der Klassischen Altertumwissenschaft Wilhem von Christ adrgebracht*, München, 1891, p. 25-41. Beda, vorbind de Pliniu, scrie: *Orator et philosophus, solertissimus naturalium inquisitor* („Orator şi filosof, foarte priceput cercetător al naturii").

171. Menţionări de medici la Lindisfarne (*Vita Cuthberti*, IV, 7, ed. Colgrave, p. 136, şi Beda, *Vita Cuthberti*, XXX, XXII, Id., p. 254 şi 258); la Hexham, *Vita Wilfridi*, XXIII, ed. Colgrave, p. 46.

172. Definirea dizenteriei, *Liber retract. In Actus Apost.*, ed. Laistner, p. 145, reluată la Cassius Felix, *De Medicina* (ed. V. Rose, 1879, p. 122); calităţile sării de aloe, *In cantica*, IV, 14, (*PL*, XCI, 1148 c); ale muştarului, *In Luc.*, V, 17 (*PL*, XCII, 540

b); despre dezvoltarea embrionului, el relatează ce spun *naturalium scriptores rerum, Homel.*, II, 1, CCL, CXXII, p. 189, l. 193 = Augustin, *De divers, quaest.*, *Pl*, XL, 39.

173. Cf. J. D. A. Ogilvy, *Books known to Anglo-latin writers from Aldhelm to Alcuin*, Cambridge, Mass., 1936, p. 63. Medicina la anglo-saxoni a fost studiată de J. F. Payne, *English medicine in anglo-saxon times*, Oxford, 1904.

174. *MGH, Epist.*, III, p. 403, 14L *Si quos secularis scientiae libros nobis ignotos adepturi sitis, ut sunt de medicinalibus, quorum copia est aliqua apud nos, sed tamen sigmenta ultramarina quae in eis conscripta conperimus ignota nobis sunt et difficilia ad adipiscendum* („Dacă veți dobândi acele cărți de știință seculară necunoscute nouă, cum sunt cele de medicină, dintre care avem și noi destule, însă totuși preparatele de peste mare, pe care le-am găsit însemnate în ele, nouă ne sunt necunoscute și greu de obținut").

175. Beda, *Hexam.*, II, *PL*, XCI, 74 c: *Utebantur psalmistae cithara et organo, sed ad laudandum in eis Dominum et e contra arguit propheta eos qui cithara, tympano et lyra in conviviis personabant* („Psalmiștii foloseau chitara și orga, dar pentru a-L slăvi prin ele pe Dumnezeu, și dimpotrivă profetul îi mustră pe aceia care cântau din chitară, tamburină și liră la ospețe").

176. Cf. *supra*.

177. Beda, *Vita Abb.*, 6, p. 369: *Qui illo perveniens non solum viva voce quae Romae didicit ecclesiastica discentibus tradidit sed et non pauca etiam litteris mandata reliquit quae hactenus in eiusdem monasterii bibliotheca memoriae gratia servantur* („Acesta ajungând acolo, nu numai că le-a transmis prin viu grai învățăceilor ce l-a învățat Biserica Romei, ci a și lăsat multe lucruri scrise, care se păstrează până acum, spre amintire, în biblioteca acestei mânăstiri").

178. Ogilvy, *Books known...*, p.55; după U. Pizzani, *Uno pseudo trattato dello Pseudo Beda, Maia*, IX, 1957, p. 36-48, *De musica theorica* ar fi un comentariu glosat la *De Institutione musica* al lui Boethius.

179. Aldhelm, *De Virginitate*, XXXV, în *MGH,AA*, XV, p. 277: *Igitur consummatis grammaticorum studiis et philosophorum disciplinis...*

180. M. Roger, *Enseignement*, p. 328-329.

181. Id., p. 319 și urm. De la cartea lui Roger, G. J. Gebauer, *Prolegomena to the ars grmmatica Bonifacii*, Chicago, 1942.

182. Beda, *De Orthographia*; H. Keil, *Gram. lat.*, VI, p. 261-294.

183. Cf. *supra*.

184. Beda, *HE*, V, 24, p. 359: *Librum vitae et passionis sancti Anastasii male de graeco translatum et peius a quodam imperito emendatum, prout potui ad sensum correxi* („Cartea despre viața și pătimirea Sfântului Anastasius, prost tradusă din greacă, dar și mai prost emendată la comanda cuiva, am corectat-o așa cum am putut").

185. Cf. Laistner, *The library of the Venerable Bede*, în *Bede, his life, his times*, p. 257, și C. Jenkins, *Bede as exegete and theologian, ibid.*, p. 162-163. Despre acest manuscris compus în secolul al VI-lea și, fără îndoială, ajuns în Anglia la sfârșitul celui de-al VII-lea, cf. *CLA*, II, 251.

186. Avem încă unul din aceste glosare; cf. L. Delaruelle, *Dictionnaire grec-latin de Crastone, Studi di Filologia classica, n. s.*, VIII, I, 1931, p. 228.

187. Laistner, *The library*, p. 256. Să notăm că pe un manuscris provenit de la Yarrow, o invocație către Sfânta Fecioară este scrisă în greacă, E. A. Lowe, *The uncial gospel leaves attached to the Utrecht Psalter, The Art Bulletin*, 1952, XXXIV, p. 237.

188. Roger, *Enseignement*, p. 361-362 și 387-390, și Ogilvy, *Books known...*, p. 336. Unul dintre corespondenții lui Aldhelm scrie: *Te prestantem ingenio facundia qui Romana etiam Graecorum more* („Pe tine, care te distingi prin talent la vorbă, care e latinească, dar și ca a grecilor"), *MGH, AA*, XV, p. 237.

189. Aldhelm, *De virginitate*, XLIV, *op. cit.*, p. 296, vorbind despre educația Eugeniei: *Omnes filosoforum sillogismos et Epicuri sectas atque Aristotelis argumenta*

simulque quinquennem Stoicorum taciturnitatem perfecte iuxta sofismatum disciplinas didicisset („A învățat toate silogismele filosofilor și sectele lui Epicur și argumentele lui Aristotel și totodată tăcerea de cinci ani a stoicilor chiar îndată după învățarea sofismelor"); în legătură cu Chrysantus din Alexandria, *ibid.*, XXXV. p. 277: *Cuncta Stoicorum argumenta et Aristotelicas categorias quae X praedicamentorum generibus distinguuntur* („Toate argumentele stoicilor și categoriile aristotelice care deosebesc zece feluri de însușiri"). Beda, *Esposit. Act. Apost.*, XVII, 18, ed. Laistner, p. 65, face aluzie la epicureici, la stoici. În omilia pentru sărbătoarea Sfântului Benedict (I, 13 CCL. p. 87), îi menționează pe Platon și pe Diogene.

190. Cf. *supra.*

191. Aldhelm, *De Virginitate*, XXV, XXXII, XXVIII, 257, 273, 265; una din aceste traduceri s-a păstrat în *Cotton Vesp.*, A, I, BM; *CIL*, II, n. 193.

192. Aldhelm, *De Metris*, p. 71, 22: *Saeculare quoque et forasticae philosophorum disciplinae.* În prefața la *De Virginitate*, el respinge muzele în numele rigorismului, *MGH, AA*, XV, p. 353, V-23 și urm.

193. Beda, *In Esdram*, II, VI, *PL*, XCI, 849: *Qualis fuit Cassiodorus quondam senator, repente ecclesiae doctor, qui dum in expositione psalmorum quam egregiam fecit* („Cum a fost odinioară senatorul Cassiodor, ajuns repede doctor al Bisericii, care numai în explicarea Psalmilor a făcut un lucru cât se poate de deosebit"); cf. un manuscris al acestei opere de la Durham, *CLA*, II, 152.

194. Cf. *supra.*

195. *In Samuel*, VII, *PL*, XCI, 583 a: *Descendunt et hodie nonnulli, relicta altitudine verbi Dei, ad quod audiendum ascendere debuerant, auscultantque fabulis saecularibus, ac doctrinis daemoniorum, et legendo dialecticos, rhetores poetasque gentium, ad exercendum ingenium terrestre* („Coboară și azi unii, părăsind înălțimea verbului lui Dumnezeu, pentru ascultarea căruia trebuiseră să se înalțe, și, prin povestirile lumești și prin învățăturile demonice, și citind lucrări dialectice, îi ascultă pe retorii și poeții laici, spre exersarea unui talent pământean"). Beda nu-l citează niciodată pe Grigore.

196. *Ibid.*, IX, *PL*, XCI, 588 d: *Ab appetenda saecularis eloquentiae dulcedine abstinere* („S-a reținut de la căutarea dulceții elocinței seculare").

197. *Ibid.*, IX, *PL*, XCI, 589 b: *Et nobiles saepe magistri Ecclesiae magnorumque victores certaminum ardentiore quam decet oblectatione libros gentilium lectantes, culpam quam non praevidere contrahebant* („Și adesea distinșii învățători ai Bisericii și învingători în marile întreceri, citind cu o mai înfocată plăcere decât s-ar cuveni cărțile laicilor, au săvârșit păcatul de a nu fi prevăzători"). Mai departe, aluzie la visul lui Ieronim, fără însă să-l numească.

198. *Ibid.*, IX, *Pl*, XCI, 589-590.

199. Beda, *Sup. parab. Salom.*, I, 7, *PL*, XCI, 963 d: *Ornatus eloquentiae et versutia dialecticae artis* („Înzestrat cu elocință și cu abilitatea artei dialectice"); *In Esdram, ibid.*, c. 842 d: *Sal in palatio comedunt Samaritani cum haeretici sapore mundanae philosophiae cum suavitate rhetoricae, cum versutia dialectae artis instituunt* („Samaritenii eretici, în palat, mănâncă sare cu gustul filosofici lumești, cu dulceața retoricii, cu abilitatea artei dialectice"); *In Samuel*, III, 10, *ibid.*, c. 710 a: *Unde pulchre quidam nostrorum ait philosophi patriarchae haereticum ecclesiae puritatem perversa maculare doctrina* („De unde, frumos spune unul dintre ai noștri, filosofii, patriarhi ai ereticilor, prin învățătura lor stricată, au pângărit puritatea Bisericii"; este vorba evident de Tertullian, cf. *supra*); *In Liber Nehemiae*, III, 28, c. 923 b: despre deșertăciunea cercetării filosofice; *In Cantica*, III, 3, 11, *ibid.*, c. 1118 b. În *Samuel*, III, 9, *ibid.*, I, 706 cd, el amintește așa-zisa controversă dintre filosofi și Părinții din Niceea, a cărei poveste o găsește în *Istoria bisericii* a lui Socrate (*Hist. Eccl.*, I, 8). De asemenea, Aldhelm, vorbind de Vasile cel Mare, scrie: *Rhetoricis sofismatum edoctus disciplinis* („Învățat în disciplinele retorice ale sofismelor") (*De virg.*, XXVII, p.

263), în legătură cu Daria, *Dialecticis artibus imbuta et captiosis syllogismi conclusionibus instructa* („Inițiată în artele dialectice și pricepută în concluziile înșelătoare ale silogismelor"), *ibid.*, p. 278.

200. Beda, *HE*, IV, 17 și 18, p. 238 și 242, menționează numai conciliul de la Heatfield din 680.

201. Aldhelm, *Ep.*, 5, p. 492: *Id est Theodoro... ab ipso tirocinio rudimentorum in flore philosophiae artis adulto* („Adică de la Theodor ...crescut în ucenicirea primelor elemente din floarea artei filosofice"), Beda, *Vit. Abb.*, 3, p. 366: *Theodorum videlicet saeculari simul et ecclesiastica philosophia praeditum virum...* („Pe Theodor, de bună seamă un bărbat înzestrat în egală măsură cu filosofia seculară și cu cea bisericească..."). Agathon (*PL*, LXXXVI, 1224 d) îl numește în același fel.

202. Beda, *HE*, II, 19, p. 123.

203. Beda, *In Epist. Iohan.*, *PL*, XCIII, 119 c; *In Esdram*, II, 8, *PL*, XCI, 855 b.

204. Beda, *In cantica canticorum allegorica expositio, PL*, XCI, 1066 și urm. Beda crede că *De Amore* este al lui Iulian din Eclane. Despre acest tratat, cf. C. Jenkins, *Bede as exegete and theologian*, în *Bede, his life, his time*, p. 184-185.

205. Beda își manifestă ostilitatea față de astrologie, *De temporum ratione*, ed. Jones, p. 183. Tratatul *De planetarum et signorum ratione* („Despre calculele planetelor și ale semnelor zodiacale"), pe nedrept atribuit lui Beda, a provenit poate dintr-o școală din Northumbria, cf. Jones, *Bedae pseudoepigrapha*, p. 86.

206. Cuthbert, *Ep.*, ed. Plummer, I, p. CLXII: *Et de libris (rotarum) Isidori episcopi excerptiones quasdam dicens: Nolo ut discipuli mei mendacium legant et in hoc post obitum meum sine fructu laborent* („Și unele extrase din cărțile episcopului Isidor despre rotații, zicând: Nu vreau ca discipolii mei să citească minciuni și, după moartea mea, să trudească în acest sens fără roade"). Așa cum a arătat J. Fontaine, în ediția sa la *De natura rerum* a lui Isidor, p. 79-80, un capitol a fost adăugat, în secolul al VIII-lea, operei lui Isidor. E posibil, cum observă el însuși, că aceasta să fie creația unor irlandezi mai degrabă decât a unor anglo-saxoni. Dar contrar lui J. Fontaine, p. 79, eu nu cred că Cuthbert face aluzie la o traducere din *De rerum natura*, ci mai degrabă e vorba de extrase.

207. Beda le folosește fără să le citeze autorul; un manuscris din *Origines* este copiat în Northumbria, *CLA*, II, 559. M L. Laistner, *The library of Venerable Bede*, în *Bede, his life*, p. 256, remarcase că Beda îl trata pe Isidor „cu mai multă libertate sau cu mai puțin respect decât pe celelalte autorități ale sale".

208. Beda, *De Temporum ratione*, XXXV, ed. Jones, p. 247: *Romani, quorum in huius modi disciplinis potius quam hispanorum auctoritatem sequi consuevit* („Romani, a căror autoritate în asemenea învățături a urmat-o de obicei mai degrabă decât pe cea a hispanicilor").

209. Beda, *Quaest. Liber*, II, pl. XCIII, 456. Acest pasaj fusese remarcat de Lehmann, *Wert und Echtheit einer Beda abgesprochenen Scrift, Sitzungsberichte der Ak. der Wissensch. in Wien, Ph. Hist. Klasse*, 1919, n. 4 și urm. Despre interpretarea „raționalistă" a irlandezilor, cf. B. Smalley, *The Study of the Bible*, p. 35.

210. Beda, *De Schematibus et tropis* („Despre figuri și tropi"), ed. Halm, *Rhetorici latini*, p. 607, *PL*, XC, 175.

211. Aldhelm, *Ep.*, 8, *MGH, AA*, XV, p. 500: *Sed multo magis... vel lectionibus divinis vel orationibus sacris semper invigila! Si quid vero praeferea saeculorum litterarum nosse laboras ea tantummodo causa id facias ut, quoniam in lege divina vel omnis vel pene omnis verborum textus artis omnino grammaticae ratione consistit, tanto eiusdem eloquiis divini profundissimos atque sacratissimos sensus facilius legendo intelligas, quanto illustrationis qua contexitur diversissimas regulas plenius didiceris* („Dar veghează mereu cu mult mai mult la citirea și a Bibliei și a Sfintelor Scripturi! Dacă însă, pe lângă acestea, te străduiești să cunoști ceva din scrierile seculare, prin

aceasta nu faci decât ca, citind, deoarece în Scriptură întreaga sau aproape întreaga țesătură a cuvintelor constă din cunoașterea artei gramaticii, cu atât mai ușor să înțelegi cele mai adânci și mai sfinte sensuri din cuvintele textului divin, cu cât vei fi învățat mai complet cele mai diverse reguli ale prezentării gramaticale prin care se alcătuiese textele"). Nu urmez exact traducerea lui Roger, *Enseignement*, p. 300, *lectio divina* înseamnă Biblia, și nu „lecturile divine", *oratio* nu are sensul de cuvântare. Cât privește *lex divina* pe care Roger nu o traduce, aceasta poate însemna Scriptura, cf. Aldhelm, *op. cit.*, p. 73, 78, 157, 311 etc.

212. Beda, *De arte metrica*, ed. Keil, VII, 260, prefața: *Parvulum subicere libellum non incongruum duxi, namque dilectionem sedulus exoro ut lectioni operam impendas illarum maxime litterarum in quibus nos vitam habere credimus sempiternam* („Am găsit de cuviință să prezint o carte mică nu nepotrivită, și rog insistent iubirea ta să te ostenești tare a citi acele scrieri prin care noi credem că avem viață veșnică"). Bonifaciu, *Ep ad Mithardem, MGH, Apist.*, III, p. 250, 14 și urm, prefața la *ars grammatica, MGH, Epist.*, IV, p. 564-565: *Quia peritia grammaticae artis in sacro sancto scrutinio laborantibus ad subtiliorem intellectum* („Deoarece priceperea în arta gramaticii pentru cei ce lucrează la cercetarea textului sacru servește la o mai subtilă înțelegere")

213. Aldhelm îl pune în gardă pe unul dintre corespondenții săi împotriva consecințelor nefaste ale povestirilor mitologice (*Ep. către Withfred, MGH, AA*, XV, p. 479).

214. Cf. Beda, *Hexam.*, I, *PL*, XCI, 29 d; Laistner, *Bede as a classical and patristic scholar, Transaction of Royal hist. Society*, 1933, p. 73, a evidențiat referirile la Vergiliu.

215. Cf. *supra*.

216. Despre poeziile lui Beda, cf. F. J. E. Raby, *A history*, p. 148.

217. Cum spune Roger, *Enseignement*, p. 309; *Vita Leobae*, care este totuși scrisă în secolul al IX-lea, ne dă aceeași idee. Monahia își folosește cunoștințele gramaticale dobândite în copilărie pentru a pătrunde și mai mult textul sacru.

218. Prefața editată de Lehmann, *Historische Vierteljahrschrift*, 1931, p. 755, și analizată de J. Leclercq, *Amour des Lettres*, p. 42-43. Un manuscris al textului *ars grammatica* al lui Bonifaciu, datând din secolul al VIII-lea, a fost studiat de W. A. Eckhardt, *Das Kaufunger Fragment des Bonifatius Grammatik*, în *Scriptorium*, 1969.

219. Cum spune Roger, *Enseignement*, p. 306.

220. Beda, *Sup. Parab. Salom.*, II, 20, *PL*, XCI, 997 a: *Nemo cum scripturarum se scientiae institutum et ad dicendum verbum Dei viderit idoneum, despicat simplicitatem fratris* („Nimeni, când s-a văzut instruit în știința Scripturilor și apt să rostească cuvântul Domnului, să nu disprețuiască simplitatea unui frate"). Id., *Vita Abb.*, ed. Plummer, I, p. 369-370: *Quatenus intrantes ecclesiam omnes etiam litterarum ignari... contemplarentur aspectum...* („Pentru ca toți cei ce intră în biserică, chiar analfabeți... să contemple chipul...").

221. Beda, *Ep. ad Accam, PL*, XCII, 304, mărturisește că a fost obligat să fie în același timp *dictator, notarius* și *librarius*.

222. Beda, *In Apoc.*, *Pl*, XCIII, 134 a: *Nostrae siquidem id est Anglorum gentis, inertiae consulendum ratus... et idem quantum ad lectionem tepide satis excolui...* („Crezând într-adevăr că se ocupă de inerția noastră, adică a neamului anglilor,... și tot el l-a cultivat îndeajuns, oricât de fără zel era la lectie...").

223. Astfel, pentru mânăstirea Ely, *HE*, IV, 19, p. 244, și cea din Tunnacaestir, *HE*, IV, 22, p. 250.

224. Cf. T. Allison, *English religion life in the eighth century*, Londra, 1929.

225. Beda, *Ep. ad Egbertum*, ed. Plummer, p. 414-417.

226. *MGH, Epist.*, III, p. 350 și urm.

227. T. Allison, *op. cit.*, p. 104 și urm. Cf. *Conciliul de la Cloveshoe*, Haddand-Stubbs, *Councils and Ecclesiastical documents*, III, p. 364, c. 7: *De lectionis studio*

per singula monasteria („Despre zelul pentru studiu din fiecare mânăstire"); c. 12, împotriva preoților care: *Saecularium poetarum modo in ecclesia garriant* („La fel ca poeții seculari flecăresc în biserică").

228. *Conciliul de la Cloveshoe*, 6, *ibid.*, p. 364: *Qua... potest ratione aliis integritatem fidei praedicare, sermonis scientiam conferre, peccantibus discretionem poenitentiae indicare...* („Prin cunoșterea acestui lucru, să poată predica altora întreaga credință, să poată acorda cunoașterea profesiunii de credință, să poată indica celor care păcătuiesc penitențe deosebite...")

229. Beda, *Ep. ad. Egbertum*, ed. Plummer, p. 409: *Sed idiotas hoc est eos qui propriae tantum linguae nottitiam habent... Propter quod et... multis saepe sacerdotibus idiotis...* („Dar proști, adică aceia care își cunosc doar propria limbă... Din care cauză și... adesea pentru mulți preoți proști...").

230. *Conciliul de la Cloveshoe*, 27, ed. Haddan-Stubbs, vol. III, p. 372: *Quamvis psallendo latina quis nesciat verba... : et lingua latina vel qui eam non didicerunt sua saxonica dicunt* („Deși cântă psalmi, nici unul nu știe limba latină...; ci spun în limba latină, chiar și cei care nu au învățat-o, vorbele lor saxone").

231. *Conciliul de la Cloveshoe*, 10, *ibid.*, p. 366: *Ut presbyteri quoque symbolum et missarum verba in sua lingua discant scire: Interpretari atque exponere posse propria lingua qui nesciant, discant* („Pentru ca și preoții să învețe să știe cuvintele *Crezului* și ale slujbei în limba lor: cei care nu știu să interpreteze și să poată explica în limba lor, să învețe").

232. Cf. *supra*.

233. La York, în vremea lui Alcuin, *Vita Alcuini*, 2, *PL*, C, 93 b: *Erat siquidem ei ex nobilium filiis grex scholasticorum quorum quidam artis gramaticae rudimentis, alii disciplinis erudiebantur artium iam liberalium, nonnulli divinarum Scripturarum* („Întrucât avea o ceată de elevi, formată din copii de nobili, cărora le preda noțiunile elementare ale artei gramaticii, alții învățau deja disciplinele artelor liberale, câțiva chiar ale Sfintelor Scripturi"); cf. în vremea lui Ioan din Beverley, Beda, *HE*, V, 6, p. 289: *Coeperunt iuvenes, qui cum ipso erant, maxime laici...* („Au început cei care erau cu el, în cea mai mare parte laici...").

234. Beda își scrie *Historia* pentru instruirea laicilor, *HE*, V, 13, p. 313, aluzie la un laic cultivat: *Hanc historiam... simpliciter ob salutem legentium sive audientium narrandum esse putavi* („Am socotit că trebuie povestită această istorie în mod simplu, pentru salvarea celor care citesc sau a celor care ascultă"), este vorba despre o poveste cu privire la un laic care nu-și îndreptase greșelile din tinerețe.

235. Beda, *HE, pref.*, p. 5: *Et prius ad legendum ac probandum transmisi et nunc ad transcribendum ac plenius ex tempore meditandum retransmitto: satisque studium tuae sinceritas amplector quo non solum audiendes Scripturae sanctae verbis aurem sedulus accommodas, verum etiam noscendis priorum gestis sive dictis et maxime nostrae gentis virorum illustrium, curam vigilanter impendis* („Și mai întâi i-am trimis-o pentru a o citi și a o aprecia și acum o trimit din nou pentru a fi transcrisă și a medita asupra ei mai multă vreme: apreciez cum se cuvine râvna ta spre curățenie morală, prin care nu numai că-ți aplecі sârguincios urechea către cuvintele Sfintei Scripturi ce trebuie ascultate, ci te și interesezi cu mare grijă de faptele înaintașilor noștri demne de a fi cunoscute, și mai ales de cele ale bărbaților de seamă din neamul nostru").

236. Felix, *Vita Guthlachi, pref.*, ed. B. Colgrave, Cambridge, 1956, p. 60.

237. Bonifaciu, *Ep.*, 105, *MGH, Epist.*, III, p. 391.

238. Beda, *Vita Cuthberti*, XXIV, p. 236; *HE*, IV, 26, p. 268: *Vir in scripturis doctissimus*. Aldhelm, *Liber de Septenario, pref. ad Acircium* (=Aelfred), *MGH, AA*, XV, I, p. 59 și urm. Cf. W. H. Galbraith, *The literary of the medieval Englesh kings.*, *Proc. of the Br. Acad.*, XXI, 1935, p. 207 și urm.

239. Beda, *Vita Abb.*, 15, ed. Plummer, p. 380: *Dato quoque cosmographorum codice mirandi operis quam Romae Benedictus emerat, terram octo familiarum... ab*

Aldfrido rege in scripturis doctissimo in possessionem monasterii beati Pauli apostoli comparavit („Fiind dat și un codice de cosmografie cu o minunată lucrătură, pe care Benedict îl cumpărase la Roma, a cumpărat de la regele Aldfrid, foarte bun cunoscător al Scripturilor, ca să fie în stăpânirea mănăstirii Sfântului Apostol Pavel. opt moșii ale unor apropiați ai săi").

240. *HE*, V, 15, p. 317: Aelfred îl face cadou tinerilor din anturajul lui: *Porrexit autem librum hunc Adamnan Aldfrido regi ac per eius est largitionem etiam minoribus ad legendum contraditus* („A oferit însă această carte regelui Aldfridus și, cum acesta l-a dăruit, a ajuns și la persoane mai puțin importante pentru a fi citită").

241. I. Schvobler, *Ein König von Mercie als dichter?* în *Beitr. z. gesch. d. deutsche Sprache*, 1957, p. 2.

242. Unii prinți se retrag în mănăstiri: Ceofulf († 737) la Lindisfarne, Caedwalla din Mercia și Offa din Essex la Roma (Beda, *HE*, C, 7 și 19, p. 292 și 322).

243. Unii sunt analfabeți: Frithuwold, șef la Surrey, semnează un act cu o cruce *pro ignorantia litterarum* („din necunoașterea literelor") (cf. Walter din Gray Birch, *Cartularium saxonicum*, Londra, 1885, I, n. 34). Nu avem nici o hartă originală, ci numai copii, cf. Levison, *England*, p. 174-233, și F. M. Stanton, *The latin charters of the anglo-saxon period*, Oxford, 1955.

244. Despre literatura națională, cf. A. Brandi, *Geschichte der altenglischen Literatur*, Strasbourg, 1908 (în H. Paul, *Grundriss...*). H. M. Chadwick, *The Growth of Literature*, I, 445, Cambridge, 1932. Despre poemele magice, Grendon, A. *Saxon charms*, New York, 1930 (*CBEL*, I, 98).

245L. F. Anderson, *The A.-Saxon Scop, Univ. of Toronto Studies, Philological series*, I, 1903, p. 345, R. L. Reynolds, *Le poème anglo-saxon Widsith, Réalité et fiction, MA*, 1953, p. 302.

246. L. F. Chambers, C. L. Wrenn, *Beowulf, An introduction to the study of the poem*, Cambridge, ed. a 3-a, 1959, p. 489. Cf. Ritchie Girvan, *Beowulf and the seventh century*, Londra, 1935, și A. Bonjour, *Beowulf et l'épopée anglo-saxonne, La Table Ronde: l'Epopée vivante*, 1958, nr. 132, p. 140 și urm.

247. *Exeter Book*, VIII, 10, ed. și trad. I. Geillancz, Londra, 1895, p. 301-305. Despre poezia gnomică, cf. H. M. Chadwick, *The Grown of Literature*, I, p. 377 și urm., și despre literatura gnomică irlandeză, Best, *Bibliogr. of Irish Philology and literature*, Dublin, 1913, p. 263.

248. F. P. Magoun, *Oral-formulaic character of Anglo-Saxon narrative poetry, Speculum*, 1953, XXVIII, p. 446 și urm.

249. Cf. *CBEL*, I, 81; trad. în Gordon, *A.-Saxons poetry*, Londra, 1927, p. 320-340. Același manuscris de la Leiden (cod. Vass. 106) conține *Enigmele* lui Aldhelm, ale lui Symposius, și *Enigmele* anglo-saxone.

250. Unul din pasajele poemului lui Cynewulf despre „Cristos" reia fraze extrase dintr-o predică a Sfântului Caesarius, cf. A. S. Cook, *The Christ of Cynewulf*, ed. A. S. Cook, V, 1380-1515, Boston, 1900.

251. Despre legătura dintre *Beowulf* și poezia epică antică, cf. J. R. Hulbert, *Beowulf and the Classical Epic, Modern Philology*, 1946, vol. 44, p. 65-67. Autorul a cunoscut poate *Liber monstrorum de diversis generibus*, lucrare din secolul al VIII-lea, poate de origine irlandeză, cf. Manitius, I, p. 114-118.

252. Despre metaforele din *Beowulf*, cf. Mossé, *Manuel de l'Anglais du Moyen Age*, I, *Vieil-anglais*, Paris, 1945, p. 176.

253. Beda, *De Arte metrica*, Keil, VII, p. 258: *Videtur autem rhythmis metris esse consimilis, quae est verborum modulata compositio, non metrica ratione sed numero syllaborum ad iudicium aurium examinate, ut sunt carmina vulgarium poetarum* („Însă, ceea ce este o îmbinare de cuvinte armonioasă pare a fi asemănătoare cu ritmurile

metrice; examinați-o nu printr-un un calcul metric, ci prin numărul silabelor, după cum apreciază urechea, așa cum sunt poemele poeților populari").

254. Cf. Carney, *Studies in irish literature and history*, Dublin, 1955.

255. C. Cloveshoe, 12, ed. Haddan-Stubbs, *Councils*, III, p. 360: *Presbyteri saeculorum poetarum modo in ecclesia... garriant, (et) tragico sono sacrorum verborum compositionem ac distinctionem corrumpant vel confidant* („La fel ca poeții seculari trăncănesc în biserică și strică sau amestecă armonia și distincția cuvintelor sacre cu sonoritățile tragice"); Id., c. 20, împotriva acelor *poetae, citharistae, musici* care populează mânăstirile. Deja Sinodul de la Roma din 680 îi criticase pe episcopi, le interzisese să mai aibă citarezi și histrioni (Mansi, XI, 279), gustul pentru muzica și poezia profană este introdus la Yarrow sub abatele Cuthbert care, rușinat, îi cere un citared lui Lull, *PL*, XCVI, 839 c. Cf. scrisoarea lui Alcuin către Hygebald din Lindisfarne, *MGH, Epist.*, IV, p. 183, 12.

256. Cf. *supra*; despre poemele lui Caedmon, *CBEL*, I, 73, și Cl. Wrenn, *The poetry of Caedmon*, Londra, 1947. Singurul poem al lui Caedmon pe care-l mai avem este imnul publicat de A. H. Smith, *Three Northumbrian Poems, Caedmon's Hymn, Bede's Death song and the Leiden Riddle*, Londra, 1933. Despre poetul Caedmon, cf. M. Lares, *Echos d'un rite hierosolymitain dans un manuscrit du Haut Moyen Age*, în *Revue de l'Histoire des Religions*, 1964, p. 15.

257. Beda, *HE*, IV, 22, p. 259: *Unde nihil unquam frivoli et supervacui poematis facere potuit, sed ea tantummodo quae ad religionem pertinent, religiosam eius linguam decebant* („De unde niciodată nu a putut face nici un poem ușor și van, ci limbii lui i se potriveau numai acelea care țin de religie").

258. Cuthbert, *Ep. ad Cuthwinum*, ed. Plummer, p. CLXI: *In nostra quoque linugua, ut erat doctus in nostris carminibus, dicens...* („Chiar în limba noastră, întrucât cunoștea poeziile noastre, spunând..."); se crede că avem cinci versuri pe care Beda le-a compus înainte de a muri. Cf. A. H. Smith, *op. cit.*, și E. K. Dobbie, *The manuscripts of Caedmon's Hymn and Bede's Death song*, New, York, 1937.

259. William din Malmesbury, *De Gestis Pont. Ang.*, V, 191, ed. H. Hamilton, Rolls series, 1870.

260. Cuthbert, *Ep. ad Cuthwinum*, ed. Plummer, I, p. CLXII: *Evangelium sancti Iohannis in nostram linguam ad utilitatem ecclesiae Dei convertit...* („A tradus în limba noastră, pentru uzul Bisericii, Evanghelia Sfântului Ioan...").

261. L. M. Harris, *Studies in the anglo-version of the Gospels*, Baltimore, 1901; și *CBEL*, I, 95.

262. Cf. *Monum. Novaliciensa vetustiora*, ed. Cipolla, *Fonti per la storia d'Italia*, 31, I, p. 1898. După L. Gulli, *A proposito della più antica tradizione novalicencia*, în *Arch. Sto. Ital.*, CXVIII, 1959, p. 300, întemeierea ar fi cu mult posterioară.

263. *CDL*, II, p. 206, anul 767.

264. Despre Civate, cf. Cottineau, I, 791-92, și C. Marcora, *L'abbazia benedittina di Civate*, Civate, 1947.

265. *Vita Anselmi abb. Nonantulani*, apend., *MGH, SRL*, 570.

266. Cottineau, I, 1124. Faraoald se înmormântează aici, într-un sarcofag antic din secolul al III-lea. Cf. C. Pietrangeli, *I sarcofagi romani della abbazia longobarda di Ferentillo*, în *Atti del I Congresso*, Spoleto, p. 451.

267. *Chron. din Farfa*, I, 122, ed. Balzani, *Fonti per la storia d'Italia*, vol. 33.

268. Vincenzo d'Amico, *Importanza della immigrazione dei Bulgari nella Italia meridionale al tempo dei Longobardi e dei Bizantini*, în *Atti del III congresso*, Spoleto, p. 270.

269. Cf. *Chron Vulturnense*, ed. V. Federici, I, p. 133, *Fonti per la storia d'Italia*, vol. 58.

270. Cf. actul de întemeiere al mânăstirii Novalesa în *Monum. Novaliensa*, p. 7 și urm. Despre organizarea mânăstirii de la Pistoia, cf. diploma ctitorului, *CDL*, II, p. 206.

271. *Chron. de la Farfa*, ed. Balzani, p. 16 și urm.: *Lucerius quem ipse sanctae recordationis Thomas puerum enutrivit ac sacris litteris erudire curavit* („Lucerius, pe care de copil l-a crescut însuși Thomas de sfântă aducere-aminte și s-a îngrijit să-l învețe literatura cea sfântă"). Cf. *Reg de Farfa*, nr. 25: *ita ut filii nostri ibi tenderent, et in eius traderentur servitio, et ad discendum litteras* („așa cum încearcă fiii noștri, și au fost lăsați în slujba lui, și ca să învețe literele").

272. *Monum. Noval.*, ed. Cipolla, II, p. 171: *Filio quem tradidit monasterico ordini erudiendum nutritis vero idem puer, hoc eruditus in omnia scientia litterarum, sive in cunctis in quibus doceri cum oportuerat factusque iuvenis* („Fiului pe care l-a încredințat unui ordin monastic pentru a fi instruit de către cei care-l creșteau, iar acest copil, a învățat acolo întreaga știință literară, sau toate câte se cuvine a fi învățate, și a ajuns la vârsta tinereții").

273. *Chron. din Farfa*, I, p. 31-36: *Qui tam spiritualis philosophiae quam etiam saeculariter astutiae prudentissimus fuit.. multa etiam mirifice exaravit codices* („Acesta a fost un foarte bun cunoscător atât al filosofiei spirituale cât și al științei seculare... a redactat manuscrise în chip minunat"). Despre Omiliarul de la Farfa, cf. E. Hops, *Il sermonario de Alano di Farfa, EL*, 50, 1936, p. 375-383, și 51, p. 210-240.

274. Ambrosius Autpert, originar din Galia, poate din Provența, cf. D. J. Winandy, *Ambroise Autpert, moine et théologien*, Paris, 1953. Să semnalăm că abatele Atto (736-730), predecesor al lui Ambrosius, a pus să se facă un *Evangheliar* (*CLA*, I, 162). C. Leonardi, *Spiritualità di Ambrogio Auperto*, în *SM*, 1968, 1-131.

275. Nonantola este considerată de unii paleografi unul dintre centrele de formare a scrierii precaroline în Italia. G. Cencetti, *Scriptoria e scritture nel monachesimo benedettino*, în *Settimane*, IV, p. 200 și urm. Dar acest centru nu se dezvoltă decât la sfârșitul secolului al VIII-lea.

276. Cf. *supra*.

277. *Lib. Pont.*, I, 397 și 401.

278. Notarul său Theodor este un călugăr (*PL*, LXXXIX, 511 a).

279. Fliche și Martin, vol. v, p. 537.

280. Paulus Diaconul, *HL*, VI, 40, *MGH, SRL*, p. 178: *Hortatu tunc Gregorii...* („Atunci, la îndemnul lui Grigore..."). Cf. J. Chapman, *La restauration du Mont-Cassin par l'abbé Petronax, RB*, XXI, 1904, p. 74-80.

281. *Vita Willibaldi, MGH, SS*, XV, I, p. 102.

282. Cf. T. Leccisotti, *Le conseguenze dell'invasione longobarda per l'antico monachesimo italico*, în *Atti I Congresso*, Spoleto, I, p. 372 și urm. Despre mărturia lui Leon din Ostia și slaba să valoare istorică, cf. H. S. Brechter, *Die Frühgeschichte von Monte-Cassino nach der chron. Leos von Ostia Liber Floridus, Festschrift P. Lehmann*, p. 271-286.

283. *Vita Willibaldi, MGH, SS*, XV, p. 102: *Statim illi magno mentis mode-ramine et dogmatum ingenio felicem fratrum contuberniam sedulis disputationibus admonens,... rectae constitutionis formam et cenobialis vitae normam praebebat* („Pe dată, prin marea cumpătare a minții și prin cunoașterea învățăturii, amintindu-le, în sârguincioase discuții, fericita tovărășie a fraților monahi... le oferea înfățișarea dreptei organizări și regula vieții mânăstirești").

284. Paulus Diaconul, *HL*, VI, 40, p. 179: *Libros scilicet sanctae Scripturae et alia quoque quae ad utilitatem monasterii pertinent, insuper et regulam quam beatus Pater Benedictus suis santis manibus conscripsit, paternae pietate concessit* („Cu alte cuvinte, i-a dăruit, cu paternă bunăvoință, cărți ale Sfintei Scripturi și altele care sunt de folos mânăstirii, și în plus *Regula* pe care fericitul Părinte Benedict a scris-o cu mâna lui"). Despre problema regulii autografe, cf. E. Franceschini, *Regula Benedictim neoterici magistri, Regula magistri*, în *Liber floridus*, p. 95-119.

285. Cf. *infra*.

286. B. Albers, *Consuetudines monasticae*, Montecassino, 1907, III, 14: *Post opus et tertiam... pleniter conveniant ad lectionem in locum deputatum... custodito summo silentio in intentione lectionis nisi iubeat prior alicui doctiori minus doctus fratribus vel doctrinam indigentibus lectionem tradere, de cuius moribus securus sit* („După muncă și după *tertia*... să se adune cu toții pentru lectură în locul stabilit... păstrându-se cea mai mare tăcere cu atenția concentrată asupra lecturii, în afară doar de cazul în care priorul îi cere unuia mai învățat ca un altul mai puțin învățat, de ale cărui moravuri este sigur, să relateze lecția fraților sau celor lipsiți de învățătură").

287. *Vita Sturmi*, 14, *MGH, SS*, II, 372.

288. *Vita Liudgeri*, ed. W. Dickamp, p. 50.

289. *Vita Willibaldi, op. cit.*, p. 105.

290. *Lib. Pont.*, I, p. 433, și Eginhard, *Vita Caroli*, 2, ed. Halphen, p. 12.

291. *Catalog. abbatum nonantulanorum II, MGH, SRL*, p. 571: *Apud praefatum locum Cassinum beate vixit et multa codices adquisivit* („A trăit fericit în amintitul loc Cassinus și a adăugat multe manuscrise la cele existente").

292. G. H. Hörle, *Frühmittelalterliche Mönchs-*, p. 47-51, crede pe nedrept că ar fi posibil să se organizeze deja, înainte de Paulus Diaconul, studiile de gramatică, de medicină și de poezie. Despre primele manuscrise provenite de la Montecassino, cf. Lowe, *The Benevent Script, a history of the South Italian minuscule*, Oxford, 1914, p. 6. Primul manuscris de la mijlocul secolului al VIII-lea ar fi *Cassino* 753 (*CLA*, III, 281) care conține *Sentențele* lui Isidor din Sevilla. Cât despre vestitul manuscris (B 61) din Mamberg care conține operele lui Cassiodor, Isidor și Grigore din Tours, acesta a fost făcut între 779 și 797. Corpus-ul medical vivarian păstrat la Montecassino într-un manuscris din secolul al IX-lea trebuie să fi venit mai târziu (cf. Courcelle, *Lettres grecques*, p. 382 și urm.). Singura operă literară făcută la Montecassino, poate înainte de sosirea lui Paulus Diaconul, este poemul lui Marcus despre Sfântul Benedict, cf. S. Brechter, *Marcus von Monte-Cassino*, în *Benedictus der Vater des Abendlandes*, München, p. 341-359, 1947.

293. Cf. *supra*.

294. Gramatici: Charisius, Servius (*CLA*, III, 400); probus (*CLA*, III, 388). Istorici: *Res gestae Alexandri*, a lui Iulius Valens (*CLA*, III, 349). Glosare: *CLA*, III, 308 și 340: extrase din Macrobiu, *ibid.*, III, 397 b. *Qaestiones aenigmatum rhetoricae artes* (*MGH, PAC*, IV, 2, p. 737-759) sunt fără îndoială compuse în acest moment la Bobbio. Să adăugăm că este păstrat la Bobbio și *Corpus gramaticorum* (cf. *supra*).

295. Cf. *CLA*, III, 368-390, despre *Cărțile Regilor*, și 396-397, despe *Faptele Apostolilor*.

296. Scrierea din *scriptoria* merovingiene o influențează pe aceea a scribilor din Bobbio. Cf. A. R. Natale, *Influenze merovingiche e studi calligrafici nello scriptorium din Bobbio (secoli VIII-IX)*, în *Miscel. G. Galbiati*, Milano, 1951, p. 209-252.

297. *MGH, PAC*, IV, 2, p. 723. Cf. M. Remondini, *Memoria interna alle iscrizioni antiche di Bobbio*, Genoa, 1806, p. 34-40.

298. Cf. *infra*.

299. Mengozzi, *La città italiana nell'alto medioevo*, Florența, 1931. Toate tezele lui Mengozzi cu privire la originea instituțiilor urbane nu au fost admise. Cf. Besta, *Storia del diritto*, p. 329 și urm.

300. *Memoratorium de mercedibus commacinorum* („Registru cu plățile constructorilor"), în *MGH* (in-fol.) *Leges*, IV, p. 96; despre acești *magistri commacini* cf. Bognetti, *Santa Maria di Castelseprio*, p. 289, care le derivă numele de la orașul Commagene.

301. Cf. L. M. Hartmann *Aur Wirtschftsgeschichte Italiens in Frühenmittelalter*, Gotha, 1904, p. 74-90. și G. Fasoli, *Aspetti di vita economica e sociale nell' Italia del secolo VII*, în *Settimane*, V, p. 138 și urm.

302. Besta, *Storia del diritto*, p. 329-330.

303. L. Schiaparelli, *CDL*, nr. 18, diploma lui Senator la Pavia, cu 714: semnătura unui *vir illuster* şi a unui *vir magnificus;* nr. 155, Pavia, trei *viri magnifici* (761); nr. 130, Piacenza, *vir illuster* (758); nr. 231, Monza, semnăturile unui medic şi ale unui aurar (769); vol. II, nr. 177, Milano, semnătura unui monetar; nr. 82, Monza, *vir magnificus, scripsi, subscripsi* („bărbat de seamă am scris, am semnat") (745). *Reg. de Farfa*, ed. Giogi-Balzani, Roma, 1879 şi urm., vol. II, p. 65, 69, 70.

304. R. S. Lopez, *An Aristocracy of money in the early middle ages, Speculum*, XXVIII, 1953, p. 33; conform autorului, majoritatea comiţilor şi a înalţilor magistraţi sunt analfabeţi, ceea ce rămâne de demostrat. Să notăm că longobarzii în pelerinaj la Roma şi-au lăsat numele înscris pe pereţi. Cf. *Nuovo bollettino di archeologia cristiana*, 1898, p. 160.

305. *Reg. de la Farfa*, II, p. 81: *In hoc testamento pro ignorantia litterarum signum sancta † feci* („În acest testament, din pricina necunoaşterii literelor, am făcut semnul sfintei †"); *ibid.*, p. 71.

306. Besta, *Storia del diritto*, p. 330. De Boüard, *Acte privé*, p. 158. Despre notariatul lombard, cf. studiul lui L. Schiaparelli, *Note diplomatiche sulle carte longobrde*, în *Archivo storico italiano*, seria VII, vol. XVII, I, 1932, p. 5 şi urm.

307. Giesebrecht, *De Litterarum studiis apud Italos primis medii aevi saeculis*, Berlin, 1845, tradus în italiană de C. Pascal, Florenţa, 1895. Cf. răspunsul lui F. Ozanam, *Des écoles et de l'instruction publique en Italie aux temps barbares*, în *La civilisation chrétienne chez les Francs*, II, p. 401-494, Paris, 1872. Cel dintâi face un tablou al ignoranţei intelectuale a clericilor în epoca longobardă, dar cel de-al doilea, voind să reabiliteze studiile bisericeşti, merge mai departe.

308. G. Salvioli, *L'istruzione publica in Italia nei secoli VIII, IX, X*, Florenţa, 1898, şi G. Manacorda, *Storia della scuola in Italia*, vol. I, *Storia del dirito scolastico*, vol. II, *Storia interna della scuola medioevole italiana e dizionario geografico delle scuole italiane nel medioevo*, Milano, 1913. Aceşti istorici au căutat să demonstreze că influenţa carolingiană fusese nulă în formarea şcolilor italice şi că toate erau ca mai înainte chiar înaintea perioadei longobarde. Despre diferite teze, cf. Viscardi, *Le Origini*, p. 392 şi urm.

309. *CDL*, n. 218 (768): *In ecclesia sancti Iohanni notritoris mei* (În biserica Sfântului Ioan, educatorul meu"); cf. *ibid.*, n. 231 (769).

310. *Ibid.*, n. 83 (745): *Sancti Zenonis nutritoris nostri* („A Sfântului Zenon, educatorul nostru").

311. *MGS, PAC*, I, 101-102:

Me sibi praeclarus doctor nutrivit alumnum...
Literulas ex quo primaevo tempore sumpsi.
(„Preastrălucitul profesor m-a educat pe mine, copil...
De la care am dobândit literele din copilărie.")

312. *CDL*, n. 19, p. 71 (an. 715): *Per plures annos in ecclesia sancti Donati notritus et litteras edoctus sum* („Timp de mai mulţi ani, în biserica Sfântului Donatus, am fost crescut şi am învăţat lierele").

313. *CDL*, n. 73 (740).

314. *Ibid.*, n. 62 (737): *Teuduald us magister*; n. 86 (746): *Gaudentius presb. Mag. meo* („Preotul Gaudentius profesorul meu"); n. 165, p. 116 (762): *Philippo cl. ex dictato magistri meo*; şi Troya, *Cod. diplom. Longobardo*, IV, 331: *Deusdeditus presb. mag. scole.*

315. *CDL*, n. 207: *Offerimus Deo... casam... quae est prope porticalem eiusdem basilicae, ubi est scola* („Îi oferim Domnului... casa... care se află lângă portalul aceleiaşi biserici, unde se află şcoala").

316. *Ursus magister cum discipulis suis... aedificavit hanc civorium* („Meşterul Ursus cu ucenicii lui... a făcut acest chivot"), stă scris în biserica San Giorgio din

Valpolicella. Numele acestui Ursus *magister* se regăsește la Ferentillo. E. Herzog, *Die Longobardischen Fragmente in der Abtei S. Pietro di Ferentillo, Röm. Quart.*, 1906, p. 41-81.

317. *Confectus codex in statione magistri Viliaric antiquarii* („Manuscris făcut în atelierul meșterului librar Viliaric"). Este vorba de un manuscris al lui Orosius din secolul al VII-lea, cf. Wattenbach, *Das Schriftwessen im Mittelalter*, 1896, p. 450, și *CLA*, III, 298.

318. *CDL*, 278 (773).

319. Este interpretarea adoptată de L. Schiaparelli, *Il codice 490 della Bibliotheca Capitulare di Lucca, ST*, vol. 36, Roma, 1924, p. 57 și urm. Dimpotrivă, Manacorda, *Storia della scuola in Italia*, I, p. 14.

320. *MGH, Conc.*, II, 791: *Giselpertus decanus et portorius quem schola cantorum et scribarum magistrum ordinavimus* („Giselpertus, decan și portar, pe care l-am numit cantor și scrib al profesorilor la școală").

321. Lesne, *Les livres*, p. 339.

322. L. Schiaparelli, *Sulla data e provenienza del codice LXXXIX della biblioteca capitolare di Verona*, în *Archivio storico italiano* seria VII, 1924, p. 106-117. Despre *scriptorium*-ul din Verona, cf. Ongaro, *La scuola calligrafica di Verona*, și Viscardi, *Le origini*, p. 160-161. În secolul al VIII-lea, un manuscris de la Autun (N. 107, fol. 93) are, ca *probatio pennae* („încercare a penei"), începutul unei formule de vânzare a unei proprietăți, cf. R. P. Robinson, *op. cit.*, p. 419, n. 48.

323. Manuscrisul CLXIII, 150, datat la mijlocul secolului al VIII-lea (*CLA*, IV, 516), conține *Distica Catonis* și poeziile lui Claudian.

324. L. Schiaparelli, *Il codice 490* și J. M. Burnam, *A classical technology ed. from Codex Lucensis 490*, Boston, 1920.

325. *Reg. de la Farfa*, II, p. 73: *Ego Aderisius clericus pro ignorantia littererum* („Eu clericul Aderisius, din pricina necunoașterii literelor"), an. 768; *Ibid*: *Pietro clerici nescientis litteras* („A clericului Pietro care nu cunoaște literele"), an. 775; *CDL*, I, n. 131: *Ariprand cleris propter neglegentia usui sui manibus suis prorpiis menime potuit subscivere* („Clericul Ariprand, din pricina neglijării folosirii propriilor mâini, nu a putut deloc să semneze"; Lucca, an. 758). *Diploma de la Florența*, ed. Brunetti, XXXVI (32), și XLVI (53), an. 793 și 798.

326. *CDL*, n. 19: *Bonifacius presbiter qui interrogatus dixit quia ab infantia in ista ecclesia sancti Valentini militavi et crisma inde tolemus et si ioves infantes interroga* („Preotul Bonifaciu, care întrebat a spus că din copilărie am militat în această biserică a Sfântului Valentin și de aici ne primim ungerea și, dacă vrei, întreabă-i pe copii").

327. *CDL*, n. 218: *Illum puerum quem ergo nutrivi* („Așadar, acel copil pe care l-am educat"), Monza, an 768.

328. Troya, *Codice dipplomatico longobardo*, Neapole, 1852, n. 431: *Vitalis subdiaconus excerptor civitatis* (an. 721), cf. *ibid.*, în 729, n. 479.

329. G. Mengozzi, *Ricerche sull' attività della scuola di Pavia nell' alto medio evo*, 1924, și mai recent M. Bassi Costa, *Le origini dello studio di Pavia formazione della scuola di Pavia nell' alto medio evo*, în *Annali della bibliotheca governativa e libreria civica de Cremona*, IV, Cremona, 1951.

330. Paulus Diaconul, *HL*, VI, 17, p. 170; despre sensul lui *elegans*, cf. *supra*.

331. *MGH, PAC*, IV, CXL, 2, n. CXL, CXLIII și CXLIV; prima inscripție amintește calitățile amantei regelui, Theodata, provenită dintr-o ilustră familie de la Roma. Cf. Paulus Diaconul, *HL*, V, 37, p. 157.

332. *Ibid.*, CXLV, 18, p. 731.

Mihi ignosce, rex, quaeso, piisime
Tua qui iussa nequivi; ut condecet

Pangere ore styloque contexere
Recte ut valent edissere medrici
Scripsi per prosa ut oratiunculam.
(„Iartă-mă, rege, te rog cu smerenie,
Pe mine care nu ți-am putut îndeplini poruncile; precum se cuvine
a alcătui cu gura și a țese cu stilul,
pentru ca metrele să poată măiestrit să expună,
am scris în proză un fel de mic discurs").

Despre acest poem, cf. D. Norberg, *Introduction*, p. 92 și 111; Manitius, I, p. 199, crede că vede în versul 46 o reminiscență din *Eneida*, II, 6-8.

333. Lehmann, *Stefanus magister? Deutsches Archiv f. Erforschung des Mittelalters*, XIV, 1958, p. 469-471. Acrostihul *Stefanus mg* a fost până acum prost interpretat.

334. Paulus Diaconul, *HL*, VI, 7, p. 167: *Eoque tempore floruit in arte grammatica Felix patruus Flaviani praeceptoris mei quem in tantum rex dilexit, ut ei baculum argento auroque decoratum inter reliqua suae largitatis munera condonaret* („În aceeași vreme s-a distins în arta gramaticii Felix, unchiul dinspre tată al preceptorului meu Flavian, pe care regele l-a iubit atât de mult, încât, între alte daruri ale mărinimiei lui, i-a dăruit un baston împodobit cu argint și cu aur").

335. Sub Theodoric, un arhitect primește drept recompensă o *aurea virga* („baghetă de aur"); cf. Cassiodor, *Variae*, VII, 5, *MGH, AA*, XI, p. 205.

336. *De Felice diacono grammatico*, acesta este titlul capitolului VII, *MGH, SRL*, p. 162.

337. Paulus Diaconul, *HL*, V, 38, p. 157: *Liberalibus artibus sufficienter instructus* („Destul de instruit în artele liberale").

338. *PL*, 87, c. 1264-b; reluând argumentele papilor din secolul al VII-lea (cf. *supra*), el opune simplitatea evanghelică artificiilor dialecticienilor: *Nam si sunt qui audacia dialecticae artis inflati cothurnata cervice, buccis tumescentibus sinuosis circumitionibus et flexuosis ambagibus, phaleris verborum pompisque sermonum, sua ferali calliditate simplicem fidei rationem convellere... voluerint... Nam si (regulas fidei) relegans, insignissime imperator non cum dialecticis, non cum rhetoricis, non cum grammaticis, sed cum ruricolis et piscatoribus Dominus posuit rationem...* („Căci dacă sunt unii care au vrut... să învăluie simpla cunoaștere a credinței... prin îndrăznețul grumaz sumețit al bombasticei arte a dialecticii, prin obrajii umflați de perifraze sinuoase și de ocoluri întortocheate, prin zorzoanele cuvintelor și prin fastul discursurilor, prin sălbatica lor abilitate... Căci dacă, dăruind normele credinței, strălucite împărate, Domnul atotstăpânitor are de-a face în chip remarcabil, nu cu dialecticieni, nu cu retori, nu cu gramaticieni, ci cu țărani și cu pescari..."). J. B. Bognetti, *Santa Maria del Castelseprio*, p. 237 și urm., deduce din două versuri ale epitafului său: *Quos sinus enutrit Liguriae et gignunt Athenae rura* („Pe care l-a hrănit golful Liguriei și l-au născut ogoarele Atenei") (De Rossi, *ICR*, II, p. 170, n. 26, v. 12) că Damian s-a născut în Grecia Cf. E. Cattaneo, *Missionari orientali a Milano nell' età longobarda*, în *Archivio storico lombardo*, 1963, p. 216-245.

339. Paulus Diaconul, *HL*, V, 38, p. 157: *Thomam diaconum... sapientem scilicet et religiosum virum* („Thomas diaconul... adică un bărbat înțelept și religios").

340. De Rossi, *ICR*, II, 1, n. 28, p. 171: *Ore spirabas dogmati philosophorum more* („respirai pe gură în felul dogmatic al filosofilor").

341. Despre stilul acestor inscripții, cf. Viscardi, *Le Origini*, p. 326 și urm. Să semnalăm epitaful Colombei, soția unui înalt funcționar regal. De Rossi, *ICR*, II, 1, p. 166, n. 15.

342. Paulus, Diaconul, *HL*, VI, 18, 21, 35, p. 171-172.

343. *MGH, PAC*, IV, 2, n. CXLII, p. 726:

Sapiens, modestus, patiens, sermone facundus
Adstantibus qui dulcia flavi mellis ad instar
Singulis... promebat de pectore verba.
(„Înțelept, chibzuit, răbdător, meșter la vorbă,
Care, pentru toți cei din jurul lui rostea din pieptu-i
Cuvinte dulci ca mierea cea bălaie").

Cf. aprecierea lui Paulus Diaconul, *HL*, VI, 35, p. 177: *Vir egregius et cuius sapientiae rari aequandi sunt* („Un bărbat distins și de o înțelepciune pe care puțini pot s-o egaleze").

344. Id., *HL*, VI, 58, p. 189: *Fuit vir multae sapientiae... litterarum quidem ignarus sed philosophis aequandus* („A fost un bărbat de o mare înțelepciune... de fapt necunoscător al literelor, dar putându-i egala pe filosofi").

345. Cf. *supra*.

346. *MGH, Pac*, I, p. 105, inscripție din biserica de la Olonna.

347. Despre data lucrării *Origo*, părerile sunt împărțite, cf. Wattenbach-Levison, II, p. 207.

348. Paulus Diaconul, *HL*, VI, 48, p. 181: *(Luitprandus) quoque audiens quod Sarracenis depopulata Sardinia... misit et dato magno pretio accepit et transtulit ea in urbem Ticinensium ibique cum debito sancto patri honore recondedit* („Și Liutprandus, auzind că Sardinia a fost pustiită de sarazini ..., a trimis după ele și, cu mare cheltuială, le-a primit și le-a mutat în orașul Ticinum (Pavia) și le-a înmormântat acolo, cu cinstirea cuvenită sfântului părinte"). Deja Beda, *Chron., MGH, Chron., min.*, III, p. 321, consemnase evenimentul, Marrou, *La Basilique chrétienne d'Hippone d'après le résultat des dernières fouilles, Revue des Etudes Augustiniennes*, 1960, p. 134-135. Biserica San Pietro a fost întemeiată de Liutprand. Mai târziu, a foat îngropat aici trupul lui Boethius, dar nu se știe la ce dată. Cf. Cappuyns, art. *Boethius*, *DHGE*, IX, 357.

349. Cum presupunea deja Traube, *Vorlesungen*, II, p. 131.

350. Despre călătoriile acestui manuscris, cf. *CLA*, IV, 515, și de asemenea Wilmart, *L'odyssée du manuscrit de S. Pietro, Classical and medieval studies in honor of E. K. Rand*, New York, 1938, p. 304. Este vorba de un manuscris redactat la Cagliari în secolul al VI-lea (cf. *supra*) și care, după ca a fost în Africa și în Spania, ajunge în Italia în secolul al VIII-lea.

351. Willibald, *Vita Bonifatii*, cap. 5 și 7, ed. Levison, p. 20, 22 și 27.

352. Paulus Diaconul, *HL*, VI, 53, p. 183: *Ut eius iuxta morem capillum susciperet; qui eius caesariem incidens, ei pater affectus est, multisque eum ditatum regiis muneribus genitori remisit.* („Când, conform tradiției, își tăia părul; acesta, tunzându-i pletele, a devenit tatăl lui, și l-a trimis înapoi la părintele său încărcat cu multe daruri din partea regelui"). Despre această ceremonie care însoțește aici adopția, cf. *supra*.

353. *Ibid.*, V, 33, p. 155: *Gaidualdvir magnificus medicus regiae potestatis* („Gaiduald, bărbat important, medicul curții regale"). Cf. *CDL*, II, n. 38, an. 726.

354. Paulus era cu siguranță la curte în timpul lui Ratchis, cf. epitaful său în Neff, *Die Gedichte des Paulus Diaconus*, München, 1908, p. 155. Dacă s-a născut pe la 720-725, avea vreo douăzeci de ani în timpul lui Liutprand și putea primi atunci lecțiile lui Flavian. Despre cronologia lui Paulus Diaconul, cf. Manitius, I, p. 257-258, și Wattenbach-Levison, II, p. 212 și urm.

355. De Boüard, *Acte privé*, p. 159 și urm.

356. Besta, *Storia del diritto*, p. 296-299 și 310.

357. Cf. Viscardi, *Le Origini*, p. 216, care reia tezele lui Mengozzi, *Richerche*, p. 19.

358. Despre începuturile de la Bologna, H. Fitting, *Die Anfänge der Rechtsschule zu Bologna*, Leipzig, 1888, și A. Sorbelli, *Storia della università di Bologna*, vol. I,

p. 11 şi urm., Bologna, 1944. Legăturile dintre Pavia şi Bologna nu există încă în epoca noastră, cf. P. Vaccari, *Pavia e Bologna*, în *Atti del I Congresso internazionale*, I, p. 293-312.

359. G. Costamagna, *La pretesa formazione di un nuovo tipo di scrittura tachigrafica sillabica nell'epoca longobarda*, în *Atti del I Congresso internazionale*, p. 228 şi urm.

360. Şi nu, cum se mai spune încă, datorită supravieţuirii instruirii laice, cf. Ch. Mohrmann, *Latin vulgaire, latin des chrétiens, latin médiéval*, Paris, 1955, p. 14.

361. Cf. scrisoarea sa către papa Constantin (*PL*, LXXXIX, c. 364 b) în care face elogiul oraşului.

362. Paulus Diaconul, *HL*, VI, 15, *MGH, SRL*, p. 169. O nouă recenzie în *Speculum*, VI, 1931, p. 607. Beda admira acest poem şi l-a introdus în *Istoria bise-ricii*, V, 7, ed. Plummer, p. 293 şi urm. Despre Benedict, cf. Wattenbach-Levison, vol. II, p. 208.

363. *PL*, LXXXIX, 369; despre acest poem, cf. Manitius, I, p.198. F. Brunhölzl crede că poate demonstra că acest poem datează din secolele XIII-XIV, *Benedetto di Milano ed il „carmen medicinale" di Crispo*, în *Aevum*, vol. XXXIII, 1959, p. 25-49.

364. *MGH, PAC*, I, 24; despre stilul poemului, cf. D. Norberg, *Le développement du latin en Italie, Settimane*, V, p. 501-502. Clericul milanez îl felicită pe Theodor pentru reformele sale liturgice:

Pollens ordo leccionum cantilene organum
Modolata psalmorumque conlaudatur. Regula
Artiusque adimpletur in ea cotidie.
(„Puternicul ordin, prin cântarea armonioasă a textelor.
Şi a psalmilor, îl slăveşte orga.
Şi regula mai tare se împlineşte prin ea zi de zi").

365. *Lib. Pont.*, I, p. 390-391. Cf. C. Diehl, *Etudes sur l'administration bysantine*, p. 274.

366. *Lib. Pont. Eccl. Ravenn.*, 136, *MGH, SRL*, 366: *Egregius praedicator multorum conditor voluminum* („Un distins orator, autor al multor cărţi"). 367. *MGH, PAC*, I, p. 49-50:

Graiam nescio loquellam, ignoro Hebraicam
Tres aut quattuor in scolis quas didici syllabas
Ex mihi est ferendus maniplus ad aream...
Sed omnino ne linguarum dicam esse nescius
Pauca mihi quae fuerunt tradita puerulo
Dicam: cetera fugerunt iam gravitate senio:
De puero qui in glacie extinctus est.
(„Vorba greacă n-o cunosc, nu ştiu ebraică,
Trei sau patru silabe, pe care le-am învăţat la şcoală
E-un braţ de grâu ce trebuia să-l duc la arie...
Dar, ca să nu spun că nu cunosc chiar nici o limbă,
Voi spune că puţine-au fost cele câte le-am primit
Copil fiind; celelalte s-au dus, de grele ce sunt, la bătrâneţe:
Care de când eram copil s-a stins în ghiaţa de-acum").

Cuvântul *puerulo* apropiat de *in scolis* dovedeşte îndeajuns că nu poate fi vorba de un învăţământ primit la Ravenna, aşa cum voia Manitius, I, p. 257, şi Hörle, *Frühmittelalterliche Münchs-*, p. 406. Despre şederea lui Paulus la Cividale, cf. ipotezele lui Viscardi, *Le Origini*, p. 23. Poemul care urmează versurile citate este traducerea unei epigrame greceşti adesea învăţată în şcoli, cf. Curtius, *La littérature européenne*, p. 353-356, şi D. Norberg, *La poésie latine*, p. 98 şi urm.

368. În 737 s-a contruit baptisteriul patriarhului Callixtus, pe la 749 este sculptat fildeşul ducelui Orso; cf. C. Cecchelli, *Monumenti del Friuli dal secolo IV al XI*, I, *Cividale*, Milano-Roma, 1945.

369. Paulus Diaconul, ed. K. Neff, *Die Gedichte des Paulus Diaconus*, München, 1908, p. 12: *Cum ad imitationem excellentissimi comparis, qui nostra aetate solus paene principum sapientiae palmam tenet* („Cum spre imitarea preadistinsului tovarăş, care la vremea noastră e aproape singurul dintre principi care are laurii înţelepciunii"; Paulus îi scrie Adelpargei, fiica lui Desiderius (rege al longobarzilor, 757-774) şi soţiei lui Arichis, cf. Bezzola, *Les Origines*..., p. 26-27). V, 9. *ibid.*, p. 146:

Quod logos et physis, moderansque quod ethica pangit:
Omnia condiderat mentis in arcae suae.
(„Mânuind ce propune logosul şi natura şi etica:
Pe toate le închisese în sipetul minţii sale").
(cf. Bezzola, *Les origines*..., p. 27-28.)

370. Cf. *supra*.

371. O. Bertolini, *Roma di fronte*, p. 369 şi urm.

372. *Lib. Pont.*, I, p. 385, şi III, p. 98; Stein, *Histoire du Bas-Empire*, II, p. 742, n. 2, şi W. de Grüneisen, *Sainte-Marie-Antique*, Roma, 1911.

373. Per Jonas Nordhagen: *Nuove constatazioni sui rapporti artistici tra Roma e Bisanzio sotto il pontificato di Gionvanni VII (705-707)*, în *Atti del III Congresso*, Spoleto, p. 445-452.

374. Sicilienii sunt Leon (682-683), Conon (686-687); grecii Ioan V (685-686), Sergius (687-701), Ioan VI (701-705), Ioan VII (705-707), Sisinnius (708), Constantin (708-715). Cf. studiul lui G. Gay, citat *supra*.

375. *Lib. Pont.*, I, p. 359: *Vir eloquentissimus in divinis Scripturis sufficienter instructus, Graeca Latinaque lingua eruditus, cantelena ac psalmodia praecipuus et in earum sensibus subtilissima exercitatione limatus; lingua quoque scolasticus et eloquendi maiore lectione politam, exortator omnium bonorum operum plebique florentissime ingerebat scientiam* („Un bărbat foarte talentat în vorbire îndeajuns de instruit în divinele Scripturi, cunoscător al limbii greceşti şi latine, deosebit la cânt şi psalmodiere şi rafinat în aprecierea lor printr-o foarte subtilă măiestrie interpretativă; scolastic în ceea ce priveşte limba şi încurajator al tuturor creaţiilor frumoase printr-o distinsă lecţie de elocinţă, îi oferea în chip strălucit mulţimii rafinata ştiinţă").

376. Siegmund, *Die Ueberlieferung*, p. 261. Despre cultura greacă a papilor din secolul al VIII-le, cf. H. Steinacker, articolul citat *supra*.

377. Eddius, *Vita Wilfridi*, 53, p. 112: *Tunc inter se grecizantes et subridentes nos autem celantes, multa loqui coeperunt* („Atunci, vorbind greceşte între ei şi râzând de noi, însă pe ascuns, au început să vorbească o grămadă de lucruri"). Inscripţii bilingve acoperă pereţii de la Santa Maria Antiqua, cf. *Lib. Pont.*, III, p. 99.

378. *Lib. Pont.*, I, p. 145. Biograful reia termenii folosiţi pentru Leon II. Prin Beda, ştin că lui Grigore îi plac discuţiile exegetice. Cf. Beda, *Retractatio in Actus*, XIX, 12, ed. Laistner, p. 139.

379. P. Peeters, *Une vie grecque du pape Martin I*, *AB*, LI, 1933, p. 253-262.

380. *Laterculus imperatorum malaliana*, *MGH*, *Chron.*, III, 424; cf. Siegmond, *Die Ueberlieferung*, p. 172.

381. *Lib. Pont.* I, 435: *Quattuor Dialogorum libros de latino in greco translatavit eloquio et plures qui latinam ignorant lectionem per eorum inluminavit lectionum historiam* („A tradus patru cărţi de Dialoguri din latină în greacă şi pentru mai mulţi care nu ştiu să citească latineşte a lămurit prin ele istoria textelor"). Manuscrisul cel mai vechi al acestei traduceri este *Vaticanus grec.*, 1666, care datează de la sfârşitul secolului al VIII-lea şi care este de origine romană. Cf. Battifol, *Les librairies byzantines à Rome*, *MEFR*, VIII, 1888, p. 300 şi urm.

382. Despre această colonie, cf. Hörle, *Frühmittelalterliche Mönchs-*, p. 29; Battifol, *Inscriptions byzantines de Saint-Georges-du-Velabre*, *MEFR*, VII, 1887, p.

419 şi urm. E. Patlagean. *Les moines grecs d'Italie et l'apologie des thèses pontificales*, în *SM*, 1964.

383. *Lib. pont.*, I, p. 465.

384. Să semnalăm un manuscris grec din 759 şi făcut la Roma (*Parisinus Grecus*. *FG*, III, 5).

385. Cf. *infra*, n. 405.

386. *Lib. Pont.*, I, p. 371, (Sergius): *Quia studiosus erat et capax in officio cantilenae priori cantorum pro doctrina est traditus* („Pentru că era învăţat şi priceput în oficierea cântării, a fost încredinţat priorului cantorilor pentru a-i învăţa").

387. Un text din secolul al X-lea, face apropierea: *Scola cantorum quae appellatur orphanotropio* („Şcoala de cantori care este numită *orphanotropium* «orfelinat»") (Registrul de la Subiaco, 919). Cunoaştem bine *orphanotrophium*-ul din Bizanţ pe la 700, datorită operei lui Andrei din Creta, cf. *DACL*, I, col. 21034, şi *DHGE*, II, 1659-61.

388. *Gesta episc. Neapolit.*, cap. 42, *MGH, SRL*, p. 425: *Hic etenim Romam direxit tres clericos qui in scola cantorum optime edocti omni sacro Romanorum ordine imbuti ad propria redierunt* („Într-adevăr, acesta a trimis la Roma trei clerici care s-au întors acasă, instruiţi foarte bine la şcoala de cantori a romanilor şi iniţiaţi în regula acelei.")

389. *Chron. de la Farfa*, I, 524: *Maxima vero sanctae Romanae ecclesiae cantu a pueritia plene eruditus* („Într-adevăr, pe deplin învăţat, din fragedă copilărie, în cântarea Sfintei Biserici Romane").

390. *PL*, LXXXIX, 1151. Simeon trebuind să se întoarcă, episcopul de Rouen trimite călugării să facă un stagiu la *schola* (*ibid.*, c. 1187).

391. Paulus Diaconul, *Gesta ep. mett.*, *Pl*, XCV, 709. Cf. L. Duchesne, *Les origines du culte chrétien*, Paris, 1889, ed. a 5-a, p. 106.

392. *Ordines Romani*, ordo. XXXVI, ed. Andrieu, vol. IV, p. 195: *De gradibus Romanae ecclesiae. Primum in qualicumque scola reperti fuerint pueri bene psallentes, tolluntur unde, et nutriuntur in scola cantorum, et postea fiunt cubicularii. Si autem nobilium filii fuerunt statim in cubiculo nutrientur* („Despre treptele Bisericii Romane. Mai întâi, în orice şcoală au fost găsiţi copii care cântă bine psalmi, sunt luaţi de acolo şi sunt crescuţi în şcoala de cantori şi, după aceea, devin *cubicularii*. Dacă însă au fost fii de nobili, sunt crescuţi imediat în *cubiculum*"). Textul este din secolul al IX-lea după Andrieu, p. 189-190, însă trebuie să reflecte un obicei mai vechi.

393. *Lib. Pont.*, I, 396: *Gregorius... in patriarcho nutritus* („Grigore, crescut în palatul patriarhal"), *ibid.*, p. 440: *Stephanus...* (Ştefan II)... *post patris transitum parvus derelictus in venerabili cubiculo Lateranensi pro doctrina apostolicae traditionis sub paedecessoribus beate memoriae pontificibus permansit* („Ştefan... după moartea tatălui, copil orfan, a rămas în demnul de cinstire *cubiculum* de la Laterano, pentru a învăţa tradiţia apostolică sub papii de fericită aducere-aminte dinaintea lui"). *Ibid.*, I, 463 (*Paulus*, Paul I): *Ab ineunte aetate in Lateranensi patriarcho cum proprio seniore germano Stephano* („De la o vârstă fragedă, împreună cu fratele său mai mare, în palatul patriarhal de la Laterano"), *ibid.*, II, p. 1, Leon III, papă în 795: *Quia parva aetate in vestario patriarchi enutritus* („Pentru că, la o vârstă fragedă, a fost crescut în locuinţa patriarhală").

394. *Ibid.*, I, 470.

395. *Ibid.*, p. 443: *Hic betissimus papa omnes suos sacerdotes et clerum in Laterense patriarcho sedule aggregans ammonebat divinam totis nisibus sectari Scripturam et in lectione vacare spirituali ut efficaces invenirentur in omni responso et assertione adversariorum ecclesiae Dei...* („Aici preafericitul papă, adunându-i cu grijă pe toţi preoţii săi şi clerul în palatul patriarhal de la Laterano, îi încuraja să cerceteze din răsputeri divina Scriptură şi să se dedice lecturii spirituale, ca să fie pregătiţi pentru orice răspuns şi orice afirmaţie a vrăjmaşilor Bisericii Domnului...").

396. Cf. Viscardi, *Le Origini*, p. 221 și urm. Stilul și limba din *Liber Pontificalis*, în afară de câteva rânduri ale lui L. Duchesne în prefața la ediția sa, p. CLXI, nu au făcut obiectul unor studii. Cunoaștem unul dintre *primicerii notariorum* („șefii notarilor") din secolul al VIII-lea, Ambrosius, al cărui epitaf slăvește calitățile profesorului. Cf. *Lib. Pont.*, I, p. 457: *Suboles audiunt, intrisecus gemunt de tali tantoque doctori privati...* („Copiii ascultă, profesorii particulari gem în sinea lor de astfel și atât de mare...").

397. Cf. de exemplu inscripția metrică de la San Clemente, datată în 741, sau aceea a lui Ambrosius *primicerius*. Cf. și F. Schneider și W. Hoetzmann, *Die Epitaphien der Päpste, Texte z. Kulturgesch des M A.*, VI, Roma, 1933.

398 *Lib. Pont.*, I, p. 396: *Subdiaconus atque sacellarius factus bibliothecae illi est cura commissa* („Făcut subdiacon și casier, i s-a dat în grijă biblioteca"). Este pentru prima dată când întâlnim menționat un bibliotecar la Laterano.

399. *Lib. Pont.*, I, p. 432: *Hic in ecclesia praedicti principis apostolorum omnes codices domui suae proprios qui in circulo anni leguntur ad matutinos armarium opere ordenavit* („Aici în biserică a pus să se rânduiască într-un dulap toate cărțile apostolilor aparținând amintitului principe, cărți personale din casa lui, care se citesc în timpul anului la *matutinus*").

400. H. Leclercq, *DACL*, III, 900: *Veteris novique testamentorum denique libros Octateuchum Regum psalterium ac Profetarum Salomonem Esdram historiarum illico plenos* („Apoi, cărți din Vechiul și Noul Testament, Octateucul, Cartea Regilor, Psalmii, Cartea Profeților, Solomon și Esdra, pline la tot pasul de istorii").

401. Cf. P. Rabikauskas, *Die römische Kuriale in der papstlicher Kanzlei*, în *Miscellanea Historicae Pontificae*, Roma, XX, 1958, p. 42.

402. *Vaticanus lat.* 3835 are semnătura lui Agimund, preot la bazilica San Filippo-San Giacomo.

403. *Vaticanus Palat.* 277 este datat în 740, cf. *MGH, Chron. min.*, III, 424. E foarte greu de demonstrat că minuscula carolină este originară din Roma. Cf. Viscardi, *Le Origini*, p. 166 și urm. O punere la punct în C. Cencenti, *Postilla nuova a un problema paleografico. L'origine della minuscula carolina, Nova Historia*, VIII, Verona, 1955, p. 9-32.

404. Despre această călătorie și achizițiile lui Grimo din Corbie, cf. O. Dobiache-Rojdestvenskaia, *Histoire de l'atelier graphique de Corbie de 651 à 830, reflétée dans les manuscrits de Léningrad*, Leningrad, 1934, p. 51, și Masai, *Regula Magistri*, p. 38 și 39.

405. *MGH, Epist. Carol.* I, p. 529: *Dreximus... et libros quantos reperire potuimus: id est antiphonate et responsale, insimul artem grammaticam Aristolis, Dionisii Ariopagitis (libros) geometricam, orthografiam, grammaticam, omnes graeco eloquio scriptos...* („Am trimis... și cărți câte am putut găsi: și anume un antifonar și un responsal, și totodată arta gramatică a lui Aristotel, cărțile lui Dionisie Areopagitul, geometrie, ortografie, gramatică, toate scrise în limba greacă..."). Despre interpretarea acestei fraze, cf. *infra*.

406. *Lib. pont.*, I, 497: *(Papa) direxit universas scholas militiae una cum patronis simulque pueris qui ad didicendas litteras pergebant...* („Papa a trimis armatei toate școlile, laolaltă patronii și copiii care învățau literele").

407. *Casus S. Galli, MGH, SS*, IV, 117; *Rex Carolus iterum a Roma anno 787 artis grammaticae et computatoriae magistros secum adduxit in Franciam et ubique studium litterarum expandere iussit* („În anul 787, regele Carol iarăși a adus cu sine în Franța, de la Roma, profesori da gramatică și de comput și a poruncit să se răspândească pretutindeni studiul literelor").

408. *Liber Diurnus*, LXVI, ed. Sieckel, Viena, 1889, . 62: *Praeceptum de concedendo xenodochio* („Sfat pentru acordarea ospeției"; *xenodochium* = casă de oaspeți).

Cf. *Lib. Pont.*, I. 440: despre organizarea aprovizionării şi despre întemeierea spitalelor la Roma, cf. R. Vielliard, *Recherches sur les origines de la Rome chrétienne*, p. 110 şi urm.

409. O frescă de la Santa Maria Antiqua păstrează portretul lui Theodot şi al familiei sale. Cf. W. de Grüneisen, *Sainte-Marie-Antique*, p. 119-96.

410. *Lib. Pont.*, I, 486: *Hic defuncto eius genitore atque parvulus suae nobilissimae genetrici relictus, studiose a proprio... Theodoto dudum consule et duce... nutribus atque educatus est. Nam a primaeva aetatis suae pueritiae dum adhuc laicus existeret spiritualibus studiis... sedule perseverans in ecclesia s. Marica quae vicinae domus suae esse videtur* („Acesta, murindu-i tatăl şi rămas de mic în seama preanobilei sale mame, a fost crescut cu mare grijă şi educat chiar de... Theodot, de curând consul şi duce. Căci din primii ani ai copilăriei, cât încă era laic, era văzut perseverând cu sârg dedat studiilor spirituale în biserica San Marco, ce era învecinată cu casa sa").

411. Conciliul roman din 743, c. 12 (Mansi, XII, 382), le interzice clericilor să apară în faţă judecătorului civil.

412. Bertolini, *Roma in fronte*, p. 708.

413. Despre tabellionat la Roma şi despre semnăturile romanilor, cf. De Boüard, *Les notaires de Rome au Moyen Age, MEFR*, XXXI, p. 298.

414. Despre aceste evenimente, cf. Lot, *Les Destinées*, p. 292-296, şi 394 şi urm., şi Pirenne, *Mahomet et Charlemagne*, p. 174 şi urm.

415. Ne lipseşte o istorie a Aquitaniei în secolele al VII-lea şi al VIII-lea. Nu avem decât câteva articole deja citate *supra*, n. 94 şi Dom F. Chamard, *L'Aquitaine sous les derniers Mérovingiens, Rev. des Quest. hist.* XXXV, p. 36, 1884.

416. Acvitanii au păstrat amintirea acelei *hostilitas Francorum*. Această expresie se găseşte într-una din formulele arverne din secolul al VIII-lea, *MGH, Leges*, V, p. 28, 4.

417. *Chron. de la Farfa*, ed. U. Balzani, *Fonti per la storia d'Italia*, 33, precizează că unul dintre primii abaţi de la Farfa, Auncpertus (716-724), vine de la Toulouse, şi că Fulcoald, Wandelbertus şi Alain sunt acvitani. Cf. H. Grasshoff, *Langobardisch-fränkisches Klosterwesen*, Göttingen, 1907, p. 34.

418. În secolul al XI-lea, încă, Adhemar din Chabannes se face ecoul sărăciei intelectuale a Aquitaniei (*PL*, CXLI, c. 108-109). Despre oprirea atelierelor de sculptură acvitane la începutul secolului al VIII-lea, cf. J. Hubert, *Les origines de l'art français*, p. 58.

419. Despre această recucerire, cf. Buchner, *Die Provence*, p. 28.

420. Duchesne, *Fastes épiscopaux*, I. p. 235 şi 261.

421. Beda, *Vita Abb.*, 2, ed. Plummer, p. 365; acest eveniment se plasează pe la 600. Despre Lérins în secolul al VIII-lea, cf. H. Moris, *L'Abbaye de Lérins, Histoire et Monuments*, Paris, 1909.

422. Cf. *supra*.

423. A. Coville, *Recherches*, p. 430.

424. Adon, *Chron.*, *PL*, CXXIII, c. 121.

425. *Lib. Pont.*, I, p. 421.

426. *Et omnia instrumenta cartarum in eodem incendio exruta* („Şi toate materialele pentru documente au fost distruse în acelaşi incendiu"). Cf. despre aceste evenimente, Chaume, *Les comtes d'Autun aux VIII[e] et IX[e] siècles, Mémoires de la société éduenne*, 1939, p. 333, şi *Les origines du duché de Bourgogne*m Dijon, 1928, vol. I, p. 57-61.

427. *Gesta pont.*, 29, *MGH, SS*, XIII, 395.

428. Cf. *supra*.

429. Pardessus, II, p. 258.

430. Evidentiate în A. Bruckner, *Regesta Alsatiae aev. merov. et Karolin.*, Strasbourg, 1949, p. 10-50.

431. L. M. Jusselin, *Charte du comte Eberhard pour l'abbaye de Murbach, BECh*, XCIX, 1938, p. 40.

432. *Monum. Novales.*, ed. C. Cipolla, *Fonti per la storia d'Italia*, 31, I, p. 12.

433. Pardessus, *Diplomata*, II, p. 298 Pepin bolnav o deleagă pe soția să Plectrude: să notăm și semnătura unui *venditor* în diplomele de la Saint-Bertin în 723, ed. Haigneré, 1889, cap. XXIX: dar nu e oare un cleric?

434. Grigore din Tours, *De Virtut. Iuliani*, XVII, *MGH, SRM*, I, p. 571, 33: *Relictam ecclesiam fisco se publico iunxit* („Părăsind biserica, s-a dus la fiscul public").

435. *MGH, Conc.*, I, Auxerre, 573 (c. 34), și Mâcon, 585 (c. 19), p. 182 și 171.

436. Grigore din Tours, *Vitae Patrum*, IV, p. 675, 4: *Procolus ex aerario presbyter* („Procolus, devenit preot din funcționar la tezaurul public"). Ionas, *Vita Columbani*, II, 9, *MGH, SRM*, IV, p. 123, povestește istoria unui fost notar din Thierry II, devenit călugăr la Luxeuil.

437. *Form. And.*, I, *MGH, Leges*, V, p. 4, I, 15: *Diaconus et amanuensis* („Diacon și scrib").

438. *MGH, Epist.*, III, p. 204, 6 și 12.

439. Despre acest formular, cf. *supra*. E limpede că ar fi mai la locul lui la începutul secolului al VIII-lea decât în cel de-al VII-lea.

440. Cf. Buchner, *Die Rechtsquellen*, p. 49 și urm.

441. *Illo diacono atque professore* („Acel diacon și profesor"). Formulă din Bourges, *MGH, Leges*, V, p. 176, 4; diaconi-notari: diplomele din Wissembourg din 711, 731, 739, diploma de la Saint-Bertin din 723; lector-notar, diploma de la Saint-Bertin din 704, de la Saint-Germain-des-Prés din 697, de la Saint-Denis etc.

442. H. Sproemberg, *Marculf und die fränkische Reichskanzlei, NA*, XLVII, 1-2, 1928, p. 127.

443. Fliche și Martin, vol. V, p. 361 și urm. Lesne, *Histoire de la propriété ecclésiastique en France*, II, 1, *Les étapes de la sécularisation des biens d'Eglise du VIII[e] au X[e] siècle*, Lille, 1922.

444. Un bun articol despre episcopatul franc în această epocă al lui E. Ewig, *Milo et eiusmodi similes*, în *S. Bonifacius*, Fulda, 1954, p. 412-440.

445. *MGH, Epist.*, III, p. 371; cf. *ibid.*, p. 300, 14: *Episcopi ebriosi et incuriosi vel venatores et qui pugnant in exercitu armati* („Episcopi bețivi și nepăsători sau vânători care luptă înarmați în rândurile oștirii"); cf. și prefața la *Regula Canonicorum, PL*, LXXXIX, 1057.

446. *Actus pontif. Cenom.*, ed. Ledru, Le Mans, 1901, p. 245.

447. *Gesta abb. Fonten.*, VIII, ed. Laporte, p. 60; *Erat namque ignarus litterarum sicuti predecessores sui Grimo et Vuido* („Căci era analfabet, ca și înaintașii săi Grimo și Vuido").

448. Despre acest personaj, cf. scrisorile lui Bonifaciu, 57, 59, 77, *MGH, Epist.*, III, p. 314, 316, 348, și Conciliul roman din 745. Cf. Hefele-Leclercq, *Histoire des Conciles*, III, 2, p. 873 și urm.

449. *MGH, Epist.*, III, p. 336, 20: *Sacerdos qui latinam linguam penitus ignorabat et dum baptizaret nesciens latini eloquii infringens linguam diceret: baptizo te in nomine patria et filia et spiritus sancti* („Un preot care ignora grav limba latină și, când boteza, necunoscând exprimarea latină, scâlciind limba spunea: te botez în numele patria și fiica și al Sfântului Duh").

450. Cf. câteva exemple în Lot, *A quelle époque, ALMA*, VI, 1931, p. 139-144.

451. M. Pei, *The Language of the eight century texts in northern France*, New York, p. 364 și urm, p. 387.

452. Putem compara un act de vânzare din 769 reprodus de Giry, *Manuel de Diplomatique*, Paris, p. 439, cu o judecată a lui Pepin din 759 (*MGH, Diplom.*, I, 2, p. 17-18).

453. M. E. Lesne, *Histoire de la propriété ecclésiatique en France*, vol. II, I. *Les étapes de la sécularisation des biens d'Eglises du VIII^e au XI^e siècle*, Lille, 1922. D. Laporte, *Les monastères francs et l'avènement des Pippinides, Revue Mabillon*, 1940, XXX, p. 1-30.

454. Evangheliarul de la Autun (*CLA*, VI, 716), făcut la *Vosavio* în 754, pare să provină de la Luxeuil, cf. *Catalogue des manuscrits à peintures du VII^e au XII^e siècle, Bibl. Nat.*, Paris, 1954, p. 7; de asemenea, un manuscris de la Fulda comandat de o anume Ragyntrudis (*CLA*, VIII, 1197).

455. Cum mărturisește manuscrisul lui Grigore din Tours început la Luxeuil, terminat la Corbie, cf. *CLA*, VI, p. XXIII.

456. La referințele bibliografice ale lui Lesne, *Les livres*, p. 215 și urm., să se adauge D. Mundo, *Sur l'origine de l'écriture* ena *de Corbie, Scriptorium*, XI, 2, 1957, p. 258-261.

457. Levillain, *Examen critique des chartes mérovingiennes et carolingiennes de l'abbaye de Corbie*, Paris, 1902, p. 236.

458. Cf. lista în Lesne, *Les livres*, p. 38.

459. Cf. *supra*, n. 404. Anumite manuscrise vin poate de la Vivarium (Leningrad, QV, 1-6-10, și QV, 1-3). *Titus Livius* din secolul al V-lea (*Paris. lat.* 5731) vine de la Avellino lângă Neapole.

460. Un manuscris cu operele Sfântului Ambrozie este executat la porunca acestui abate care asistă la conciliul de la Attigny în 765; cf. Lesne, *Les livres*, p. 218, și O. Dobiache-Rojdestvenskaia, *Un scribe corbéen au VIII^e siècle*, în *Paleographia latina*, V, 1927, p. 50; despre *scriptorium*-ul de la Corbie, cf. *CLA*, VI, XXIII și O. Dobiache-Rojdestvenskaia XXIII, *Histoire de l'atelier graphique de Corbie de 651 à 830, reflétée dans les manuscrits de Léningrad*, Leningrad, 1934.

461. *Ibid.*, *CLA*, VI, 765; despre acest manuscris, cf. Fontaine, ed. la *De natura rerum*, p. 30.

462. Pentru Saint-Denis, cf. *infra*; la Meaux sau Cambrai poate că a fost executat sacramentarul lui Gellon, cf. J. Deshusses, *Le sacramentaire de Gellone dans son contexte historique*, în *E. L*, 1961; pentru Chelles, cf. B. Bischoff, *Die Kölner Nonnenhandschriften und das Scriptorium von Chelles, Karolingische und Ottonische Kunst*, Wiesbaden, 1957, p. 345-411.

463. Paulus Diaconul, *HL*, VI, 2, *MGH, SRM*, p. 165. Cf. Fliche și Martin, vol. V, p. 518-519.

464. *CLA*, VI, 809, despre primele manuscrise de la Fleury, cf. Courcelle, *Fragments patristiques de Fleury-sur-Loire, Mélanges Grat*, Paris, II, p. 145 și urm.

465. *CLA*, VI, p. XVIII-XX.

466. Beda, *HE*, IV, 18, p. 242; călătoria abatelui Agricius la Roma nu este dovedită, deoarece textul care o menționează (*PL*, LXXXVII, 1141) pare apocrif.

467. Despre vestitul manuscris, cf. referințele bibliografice din *CLA*, V, 693 a b.

468. Cf. Lesne, *Livres*, p. 52, și Rand, *A survey of the manuscript of Tours*, Cambridge, 1929, p. 91 și urm. Semnătura evangheliarului de la Saint-Gatien amintește latina hisperică; cf. Rand. *A survey*, p. 92.

469. *CLA*, VI, 682. Cf. Rand și Jones, *Studies in the script of Tours*, II. *The earliest book of Tours with supplementary descriptions of other manuscripts of Tours*, Cambridge, Mass., 1934, p. 4-81. E posibil ca abatele Wietbert († 756) care, la vârsta de nouăzeci de ani, copia încă manuscrise, să fi condus *scriptorium*-ul; despre acest abate care pare înrudit prin alianță cu familia bavareză, cf. H. Frank, *Die Klosterbischöfe d. Frankenreichs, Beitr. z. Gesch. d. alten Mönchtums*, 17, 1932, p. 56 și 156 și urm.

470. Rand și Jones, *Studies*, p. 78-79.

471. *CLA*, V, 630. Frontispiciul este reprodus în *Catalogue des „manuscrits à peinture du VIIᵉ au XIIᵉ siècle"*, *Bibl. Nat.*, Paris, 1954, pl. A, p. 6.

472. Nordenfalk, *La peinture*, p. 128.

473. Cf. în special țesătura care provenea din mormântul Sfântului Merry († 700), reprodusă în Hubert, *Les origines de l'art français*, Paris, 1947, p. 131.

474. Nordenfalk, *La peinture*, p. 133. Originea acestei școli de pictură merovingiană este încă destul de prost cunoscută și cercetările sunt în curs.

475. Cum remarcă A. Boutémy, *Quelques diections à imprimer aux études de latin médiéval et de paléographie*, *Mélanges Marouzeau*, Paris, 1948, p. 69.

476. Cf. *supra*.

477. *Vita Harlindis et Reinulae*, *ASOB*, III, 656: *Legendo, modulatione cantus, psallendo (nec non quod nostris temporibus valde mirum est) etiam scribendo atque pingendo quod huius aevi robustissimis viris oppido onerosum videtur* („Citind, armonizând cântări, psalmodiind [ceea ce în vremurile noastre este de asemenea foarte de uimitor], chiar scriind și pictând, lucru ce pare a fi greu pentru cei mai rezistenți bărbați de acum"). Despre această *vita*, cf. L. de Essen, *Etude critique et littéraire sur les Vitae des saints mérovingiens de l'ancienne Belgique*, Louvain, 1907, p. 109 și urm.

478. Activitatea *scriptorium*-ului este semnalată în *Vita Vulframni* (*MGH, SRM*, V, 668) în legătură cu un tânăr frison: *Quia erat in arte scriptoria eruditus, plurimos codices in praedicto transcripit monasterio* („Pentru că era învățat în arta scrierii, a copiat mai multe manuscrise în amintita mânăstire"). *Gesta abb. Font.*, IX, 2, ed. Laporte, p. 66, povestește că abatele Wandon (742-747) a cumpărat numeroase cărți și le dă lista; cf. E. Lesne, *Les Livres*, p. 582; să notăm între altele, trei Evangheliare, *Istoria goților* de Iordanes, *Istoria lui Apollonius din Tir*.

479. Cf. A. Legris, *Les vies interpolées des saints de Fontenelle*, *AB*, XVII, 1898, p. 305. Despre operele hagiografice, cf. F. Graus, *Volk Herrscher und heiliger im Reich der Merowinger; Studien zur hagiographie der Merowingerzeit*, Praga, 1965.

480. *Vita Salabergae* este scrisă la începutul secolului al VIII-lea. Cf. Krusch, *MGH, SRM*, V, 40-66 și VIII, 844.

481. Auson, *Vita Wismari*, *MGH, SRM*, VI, 445: *Miracula etiam sui magistri opere metrico, iuxta elementorum summam optimus editit* („A redactat foarte bine chiar și minunile magistrului său, într-o lucrare în versuri, ca și totalitatea categoriilor"); acest poem în versuri, dimetri trohaici, este publicat de Dom Morin, *La plus ancienne vie de S. Wismer*, *RM*, XXIII, 315; Levison, *NA*, XXX, I, 1905, p. 141, nu-l crede autentic din pricina formei sale prea literare. Despre activitatea *scriptorium*-ului, cf. *CLA*, I, 101.

482. Cf. *infra*.

483. Pentru Soissons, cf. *supra*, n. 11. Pentru Corbie, *CLA*, V, 664.

484. *CLA*, IV, 433. Cf. *supra*. Manuscrisul miniat conține un poem acrostih dedicat episcopului Basin din Trier († 704). Să remarcăm că la Corbie, ctitorie regală, este scris manuscrisul lucrării *Historia Francorum* a lui Grigore din Tours.

485. R. Sprandel, *Der Merovingische Adel*, p. 110 și urm.

486. J. Werner, *Das alamannische Fürstengrab von Wittisligen*, München, 1950. Pe o fibulă este gravată această frază: *Uffila vivat in d(e)o (fe)lix in(n)ocens funere capta fuit quo vi(ve)re dum potui fui fidelissima tuatisa in deo. Ardwig filius et Ferig filius et Ciadis probissemam matrem et coniugem deposuerunt* („Uffila trăiește fericită întru Domnul. Fără de vină a fost luată de moarte. Pentru că atât cât am putut trăi a fost preacredincioasă apărătoare întru Domnul. Fiul Ardwig și fiul Ferig și Ciadis au pus-o în mormânt pe cea mai cinstită mamă și soție").

487. F. Fremersdorf, *Das fränkische Reihengräberfeld Köln-Müngersdorf*, Berlin, 1956, și W. Veck, *Die Alamannen in Württemberg*, Berlin, 1931, *Germanische Denkmaler Völkerwanderungzeit*, I.

488. Stela din Niederdollendorf este mai degrabă inspirată de arta barbară decât de creștinism. Cf. *Mémorial*, p. 63. Despre Germania înaintea convertirii, cf. S. Deel, *Die Germanen im Urteil der Bonifatius und in ihrer Wirkung auf seine Missionspraxis*. Dissert., Heidelberg, 1939.

489. Cf. Fliche și Martin, vol. V, p. 531 și urm.; A. Hauk, *Kirchengeschichte Deutschlands*, I, p. 346 și urm., Leipzig, 1906, și Levison, *England*, p. 49-83.

490. Bonifaciu, *Ep.*, *MGH, Epist.*, p. 380, 22: *Quidam sunt monachi per cellulas nostras et infantes ad legentes litteras ordinati* („Unii sunt călugări din chiliile noastre și copii rânduiți să citească literele"): vorbind de Lull, el scrie, *ibid.*, 31: *Spero quod in illo habeant presbyteri magistrum et monachi regularem doctorem* („Sper ca în ea să aibă un profesor de preoție și un doctor în regula monahală").

491. Id., p. 289: *Regulam vestram vobis insinuent et spiritales horas et cursum ecclesiae custodiant et ceteros admoneant et magistri sint infantum et predicent verbum Dei fratribus* („Să vă facă să cunoașteți regula voastră și să respecte orele spirituale și rânduiala Bisericii și să-i îndemne pe ceilalți și să fie profesori pentru copii și să le predice fraților cuvântul Domnului").

492. Eigil, *Vita Sturmi, MGH, SS*, II, p. 366.

493. Cf. *supra*.

494. Beda, *HE*, V, 10, p. 299: *Sacrarum litterarum erat scientia institutus* („Era instruit în știința literaturii sacre").

495. Cf. *supra*.

496. *Vita Bonif.*, 6, ed. Levison, p. 34: *Ex Britanniae partibus servorum Dei plurima ad eum tam lectorum quam etiam scriptorum aliarumque artium eruditorum virorum congregationis convenerat multitudo* („Din ținuturile Britannici venise la el o mare mulțime de slujitori ai lui Dumnezeu, atât lectori, cât și scribi și bărbați învățați în alte arte").

497. Despre această monahie, cf. *supra*.

498. Bonifaciu, *Ep.*, 147 și 148, *MGH, Epist.*, III, p. 428-430. Otloh, *Vita Bonifacii*, 25, ed. Levison, p. 138, 4: *Sed Chunihilt et filia eius Berhtgit valde eruditae in liberali scientia in Thringorum regione constituebantur magistrae...* („Însă Chunihilt și fiica ei Berhgit, foarte învățate în știința liberală, erau numite profesoare în regiunea Thuringiei...").

499. *Vita Bonifatii*, IV, 3, ed. Levison, P. 95.

500. Bonifaciu, *Ep.*, 34, *MGH, Epist.*, III, p. 285.

501. *Ibid.*, p. 348-11.

502. *Ibid.*, p. 285. Despre acest Duddo, cf *supra*.

503. *Ibid.*, p. 308.

504. Cf. Carl Scherer, *Die Codices Bonifatiani* =. *Festgabe zum Bonifatius Jubiläum*, Fulda, 1905, p. 6-12. Despre acest *Codex*, cf. *supra*. Nu se poate ști exact când a ajuns la Fulda *De natura rerum* a lui Isidor. J. Fontaine, ed. lucrării *De natura rerum*, p. 80, presupune că această lucrare a ajuns în Anglia de la întemeierea Fuldei.

505. Bonifaciu, *Ep., op. cit.*, p. 286, 9.

506. Id., p. 377, 1-4: *Quod nobis predicantibus habile et manuale et utillimum esse videtur, super lectionarium anniversarium et proverbia Salomonis* („Ceea ce nouă, celor care predicăm, ni se pare ușor și la îndemână și foarte folositor, pe lângă lecționarul aniversar și proverbele lui Solomon").

507. Cf. B. Bischoff, *Libri sancti Kiliani, Die Würzburger Schreibschule*, Würzburg, 1952. Bonifaciu consultă predicile lui Caesarius, cf. Levison, *England*, p. 140.

508. Gebauer, *Prolegomena to the ars grammatica Bonifatii*, Chicago, 1942, p. 36.

509. Bonifaciu, *Ep., op. cit.*, p. 280. Cf. *supra*.

510. *Ep.*, 98 și 103, *op. cit.*, p. 384 și 389. Se pare, după prima scrisoare, că Bonifaciu l-a învățat metrica pe Lull, cf. Manitius, p. 147-148, și Levison, *England*, p. 144-145; despre Dombercht, cf. Levison, *England*, p. 150.

511. Bonifaciu, *Ep.*, *MGH, Epist.*, III, p. 302.

512. *MGH, PAC*, vol. I, 1-15; despre aceste poeme, cf. *supra*. De la mijlocul secolului al VIII-lea, un manuscris al *Enigmelor* se găsește la Corbie, cf. *CLA*, V, 648.

513. Willibald, *Vita Bonifatii*, ed. Levison, p. 50: *Thecas in quibus multa inerant librorum volumina* („Cutii în care se aflau multe volume de cărți"). Cf. Scherer, *Die Codices Bonifatiani*. Fulda, 1905. H. Schüling, *Die handbibliothek des Bonifatius*, în *Arch. f. Gesch. d. Buchwesen*, 1961, p. 285-348.

514. Otloh, *Vita Bonifatii*, II, 27, ed. Levison, p. 211.

515. *Vita Gregorii*, 8, *MGH, SS*, XV, 1 in p. 73 și 78. Printre cărțile pe care le lasă discipolilor săi figurează *Enchiridion* a lui Augustin.

516. *Vita Liudgeri*, I, 12, ed. Diekamp, p. 17: *Habens secum copiam librorum* („Având cu sine o copie a cărților"). După o ipoteză a lui Levison, *England*, p. 62, dar care nu a fost acceptată de toți, din acest fond ar veni un Titus Livius care a aparținut unui episcop din Dorstadt. Cât despre Evangheliarul de la Maeseyck, acesta vine poate din York. Cf. *supra*.

517. *MGH, SS*, XV, I, p. 80. După B. Bischoff, ea se numește Hugeburc. Cf. *Wer ist die Nonne von Heidenheim? (Studien und Mitt. zur Gesch. des Bened. Ordens*, XLIX, 1931, p. 387).

518. Cf. *supra*.

519. *CLA*, II, 251.

520. Un extras din *Moralia*, „cartea eclogelor" scrisă de irlandezul Latheen, de la sfârșitul secolului al VII-lea, se găsește poate deja acolo. Cf. Lesne, *Livres*, p. 711. Contrar a ceea ce crede Lesne, manuscrisul scrisorilor Sfântului Ieronim, scris în 744, nu a fost făcut la Murbach, ci la Tours, cf. *CLA*, VI, 762.

521. Cf. Lehmann, *Die mitelalterliche Bibliothek*, în *Die Kultur des Abtei Reichenau*, München, 1925, p. 234, și Th. Mayer, *Die Anfänge des Reichenau*, în *Zeisch. f. die Gesch. des Oberrheins*, vol. XXI, 1953, p. 305-352. Prima bibliotecă de la Wissemburg a fost cu siguranță îmbogățită de Pirmin sau de discipolii lui. Cf. J. Semmler, *Studien zur Frühgeschichte der Abtei Weissemburg, Blätter für pfälrische Kirchen Geschichte*, XXIV, 1957, p. 7-9.

522. C. Jecker, *St. Pirmins Erden-und Ordensheimat, Archiv f. mittelrheinische Kirchengeschichte*, V, 1953, p. 9-41. Dar F. Beyerle, *Bischof Perminus und die Gründung der Abteien Murbach und Reichenau. Z. f. Schweizerischegesch.*, 27, 1947, p. 127-173, este partizanul originii insulare. Despre Pirmin, cf. A. E. Angenendt, *Monachi Peregrini*, München, 1970.

523. H. Brauer, *Die Bücherei von St. Gallen und das althochdeutsche Schrifttum*, în *Harmaea*, Halle, 1926. J. M. Clark, *The abbey of S. Gall as a centre of literature and art*, 1926, Cambridge, Mass... Winithar este primul scrib cunoscut, cf. Lesne, *Livres*, p. 301-302. De la Sankt-Gallen provine fără îndoială glosarul *Abrogans*. Cf. G. Baesecke, *Der deutsche Abrogans u. die Herkunft des deuts. Schriftums*, 1930.

524. Nimic nu dovedește că fragmentul din *Synonyma* al lui Isidor (*CLA*, VII, 929), scris pe papirus, a venit din Insulele Britanice. Dimpotrivă, fragmentele din cartea a XI-a din *Origines*, găsită la St. Gallen în 1940 și 1955, par să fie de origine irlandeză. Cf. A. Dold și J. Duft, *Die älteste irische Handschriftenreliquie der Stiftsbibliothek St. Gallen mit Texten aus Isidors Etymologien, Anhang von Heft 31 der Texte und Arbeiten, nebst einer Erweiterung*, Beuron, 1955, și *CLA*, V, 995.

525. P. E. Martin, *Etudes critiques sur la Suisse à l'époque mérovingienne*, Paris, 1910, p. 448 și urm. E. Meyer-Marthaler, *Rätien im frühen Mittellalter*, Zürich, 1948 și *Römische Recht in Rätien*, Zürich, 1968.

526. Cf. R. Buchner, *Die Rechtsquellen*, p. 37-38. O diplomă provenită de la Chur are stilul actelor italice contemporane; cf. *ChLA*, I, nr. 4.

527. Cf. W. Holmquist, *Kunstprobleme der merovinger Zeit*, Stockholm, 1939, p. 210-213, şi Bognetti, *Santa Maria di Castelseprio*, p. 528. Despre întemeierea mânăstirii Disentis, cf. P. Iso-Muller, *Disetiser Klostergeschichte*, I, 1952, Enzeidel, şi *Zur Rätischallemannischen Kirchengeschichte des VII Jahr.*, RSH, II, 1952, p. 1-40.

528. Cf. *supra*.

529. Un act de vânzare bavarez, venit din regiunea Tegernsee, arată că uzanţele juridice romane sunt încă respectate. Cf. Arangio-Ruiz, *Negotia*, n. 191, şi Brunner, *Quellen*, p. 254; numele semnatarilor sunt romane (Mairanus, Floritus, Virgilius, Quartinus). Monumentele din anticul Iuvavum (Salzburg) erau încă în picioare în vremea Sfântului Rupert (sfârşitul secolului al VII-lea). Cf. Hauck, *Deutschen Kirchengeschichte*, I, p. 372-377. Tradiţiile rurale sunt mai degrabă romane decât germanice. Cf. Ewig, *Relazioni*, VI, p. 583, art. citat n. 1 la prefaţă.

530. Fliche şi Martin, vol. V, p. 533 şi 539-540, şi E. Klebel, *Zur Geschichte des Christentums in Bayern vor Bonifatius*, în *Sankt Bonifatius*, Fulda, 1954, p. 388-411.

531. După K. Beyerle, *Les Baiuvariorum*, München, 1926, p. LXV, călugării de la Nieder-Atlaich au contribuit la redactarea *legii bavarezilor* pe la 740.

532. Bonifaciu, *Ep., MGH, Epist.*, III, p. 360, 21: *Quod alius mundus et alii homines sub terra sint seu sol et luna* („Deoarece sub pământ există o altă lume şi alţi oameni, ca şi un soare şi o lună“). Despre Virgiliu, cf. W. Delius, *Geschichte der irichen Kirche*, p. 112, şi H. Van der Linden, *Virgile de Salzburg et les théories cosmographiques au VIII[e] siècle, BAB*, 1914, p. 163-187. Grosjean, *Virgile de Salzbourg en Irlande, AB*, 1960, p. 92.

533. Virgiliu, pe care un text irlandez îl numeşte „geometrul“, este fără îndoială autorul cosmografiei lui Aeticus Ister. Cf. H. Löwe, *Ein literarischer Widersacher des Bonifatius: Virgil vin Salzbourg und die Kosmograoie d. Aeticus Ister, Abh. d. Akad. der Wissenschaften und Literatur in Mainz*, vol. II, 1951. Despre cosmografia lui Aeticus Ister, cf. Manitius, I, p. 229-234. J. Fontaine, în prefaţa ediţiei sale la *De natura rerum*, p. 72-73, crede că manuscrisul de la München al acestei lucrări (*CLA*, IX, 1294) a fost copiat sub episcopatul lui Virgiliu. Pe de altă parte, pseudo-isidorianul *Liber de numeris* a fost compus, fără îndoială, în anturajul episcopului de Salzburg, cf. R. E. Mac Nally, *Der irische Liber de numeris, Eine Quellenanalyse des pseudo-isidorischen Liber de numeris, Diss.*, München, 1957.

534. Cf. prefaţa lui Krusch *MGH, SRM*, VI, p. 528 şi urm., cf. H. Löwe, *Arbeo v Freising, eine Studie zur Religiosität und Bildung, im 8 Jh., Rhein. Vierteljahrsblätter*, 15-16, 1950-1951. Să notăm că Bavaria a primit şi artişti insulari: Potirul, numit al lui Tassilo, ar fi fost făcut în anturajul lui Virgiliu, cf. G. Haseloff, *Der Tassilo Kelch*, München, 1951.

535. Cf. K. Klein, *Die Anfänge der deutschen Literatur*, München, 1954, p. 45 şi urm.

536. *Vita Gregorii*, 3, MGH, SS, XV, 67. Grigore cobora, prin bunica sa, din Dagobert II, cf. Tangl, *Stud. z. Neuausg. der Bonifatius-Briefe, NA*, XV, 76.

537. Paulus Diaconul, *Gesta ep. Mett., PL*, XCV, c. 720 b: *Hic in palatio maioris Caroli ab ipso enutritus eiusdemque referendarius exstitit eloquio facundissimus patrio quamque etiam latino sermone imbutus* („Aici a fost crescut, în palatul marelui Carol, chiar de către acesta şi a fost referendar fiind foarte elocvent în limba părintească, dar şi iniţiat în limba latină“). După *Vita Chrodegangi* scrisă în secolul al X-lea de Ioan din Gorze (*MGH, SS*, X, 552-572), Chrodegang ar fi fost crescut mai întâi la abaţia de la St. Trond. Roger, *Enseignement*, p. 427, a remarcat că citează în *Regula* lui versuri ale lui Eugeniu din Toledo.

538. Cum spune Delaruelle, *Charlemagne et l'Eglise, RHEF*, 1953, p. 185.

359. Cf. sfatul pentru Sfântul Bonifaciu (733), *MGH, Dipl. Carol.*, n. 36, și Giry, *Manuel* p. 715.

540. Pseudo-Fredegarius, *Chron.*, cap. 34, *MGH, SRM* II, p. 182: *Usque nunc inluster vir Childebrandus comes avunculus praedicto rege Pippino hanc historiam vel gesta Francorum diligentissime scribere procuravit. Abhinc ab inlustre viro Nibelungo, filium ipsius Childebrando itemque comite, succedat auctoritas* („Până acum strălucitul bărbat, comitele Childebrand, unchiul după mamă al sus-numitului rege Pepin, s-a îngrijit să se scrie cu foarte mare atenție această istorie sau *gesta Francorum*. După aceea, sarcina va fi continuată de strălucitul bărbat Nibelung, fiul lui Childebrand, și el comite"). Despre istoriografia din această epocă, cf. Wattenbach-Leviso, II, p. 161 și urm., și 180 și urm.

541. Fiica unui aristocrat franc comandă la Luxeuil confecționarea unei lucrări. Aflăm acest lucru din semnătura unui manuscris de la Fulda care conține *Sinonimele* lui Isidor din Sevilla și *Epistula Leonis*: *In honore dni nostri ihu xri ego Ragyndrudis ordinavi librum istum* („Întru cinstirea Domnului nostru Iisus Cristos, eu Ragyndrudis am comandat această carte"), cf. *CLA*, VIII, 1197; această femeie era în corespondență cu Lull. Cf. Levison, *England*, p. 294.

542. Cf. R. Buchner, *Die Rechtsquellen*, p. 20. Despre prologul în proză ritmată, cf. referințe bibliografice în Wattenbach-Levison, I, p. 95-115. Aluzia la martirii victime ale romanilor ne poate face să credem că acest prolog este opera unui călugăr de la Saint-Denis. P. Riché, *Le renouveau de la culture å la cour de Pépin*, în *Francia*, II, München, 1973.

543. R. Buchner, *op. cit.*, p. 31 și p. 22-23.

544. Tardif, *Cartons des rois n° 54: Sicut proceres nostri seu comis palatii vel reliqui legis doctores iudicaverunt* („Precum au judecat fruntașii noștri sau comitele palatului sau ceilalți doctori în legi"). Această expresie se regăsește într-o diplomă din 812, *Dipl. Carol.*, I, p. 422, 5.

545. R. Buchner, *op. cit.*, p. 49 și urm.

546. Cf. Le Marignier, *Les actes de droit privé de Saint-Bertin au Haut Moyen Age. Survivances et déclin du Droit romain dans la pratique franque, Mélanges* F. de Visscher, IV, în *Revue Internationale des Droits de l'Antiquité*, V, 1950, p. 37-53.

547. Stouff, *L'Interprétation dans les formules et les chartes du VI[e] au XI[e] siècle. Annales du Midi*, 1889, p. 145. Despre rezumate, cf. prefața lui Mommsen, *Codex Theodosianus*, Berlin, 1905, p. XXVIII, și p. 461, și Conrat, *Gesch.*, p. 228-240. Trebuie adăugat *Breviarul de la Conches*; din secolul al IX-lea; cf. A. Gouron, *Le Bréviaire d'Alaric de Couches-les-Mines*, Mémoires de la Société pour l' histoire du droit des anciens pays bourguignons, XIX, 1957, p. 97.

548. Le Marignier, *op. cit.*, p. 53-72.

549. Cf. G. Chevrier, *Déclin et renaissance du testament en droit bourguignon* (secolele VII-XIII), în *Mémoires de la Soc. pour l'Hist. du droit des anciens pays bourguignons*, X, 1944-1945, și *L'évolution de l'acte à cause de mort en Dauphiné du VII[e] à la fin du XI[e] siècle*, în *Rec. de mém. et trav. publ. par la Soc. d'Histoire du Droit... des anciens pays de droit écrit*, I, 1948, p. 9-27.

550. Levison, *England*, p. 56 și urm. Să notăm și bunele relații dintre Pepin și călugării de la Lobbes, *Vita Ermini, MGH, SRM*, VI, 445.

551. Levison, *A propos du calendrier de S. Willibrord, RB*, 50, 1938, p. 37-41.

552. Id., *England*, p. 74 și urm.

553. Pepin ne spune acest lucru (*MGH, Dipl. carol.*, I, p. 13): *Ad monasterim beati domini Dionisii ubi enotriti fuimus* („În mânăstirea fericitului întru Domnul Dionisie, unde am fost crescuți"). Cf. H. Hahn, *Jahrbücher des frankischen Reichs*, 741-752, Berlin, 1862. Ne mirăm să-l vedem pe Pepin socotit „analfabet" de Manitius, I, p. 245; *contra* Lehmann, *Das Problem der karolingischen Renaissance*, în *Settimane*.

I, p. 334. Carloman, fratele lui Pepin, care trebuia să-şi sfârşească zilele la Montecassino (cf. *supra*), trebuie să fi fost şi el crescut la Saint-Denis, şi Ieronim la Saint-Amand (*MGH, PAC*, I, P. p. 89).

554. Cf. *supra*.

555. Cf. *supra*.

556. L. Levillain, *Etudes sur l'abbaye de Saint-Denis à l'époque mérovingienne. BECh*, 82, 1921, p. 5-116; 86, 1925, p. 5-99; 1926, p. 20; 97 şi 245-346, 91, 1930, p. 5-6 şi 246-300. Despre săpăturile recente de la Saint-Denis şi descoperirea de morminte, cf. E. Salin, *Sépultures gallo-romaines et mérovingiennes dans la basilique de Saint-Denis, Monuments Piot*, 49, 1957, p. 93-128.

557. Lot, *Les destinées*, p. 406 şi 410.

558. J. Formigé, *L'abbaye royale de Saint-Denis, recherches nouvelles*, Paris, 1960, p. 59.

559. Cf. *supra*.

560. Nu poate fi urmat în acest subiect E. Patzelt, *Die Karolingische Renaissance*, Viena, 1924, p. 80. Cf. Lesne, *Les écoles*, p. 43.

561. G. Théry, *L'entrée du Pseudo-Denys en Occident, Mélanges Mandonnet*, Paris, 1930, II, p. 23-25, aminteşte această trimitere fără să o pună în legătură cu abaţia de la Saint-Denis. În plus, el respinge o mărturie a lui Mabillon (*Annales OSB*, 1739, II, XXXI, p. 536) conform căreia papa Hadrian ar fi trimis la Fulrad, abate la Saint-Denis, opere ale Areopagitului. Contrar a ceea ce presupunea G. Théry, biserica San Dionigi, întemeiată la Roma de papa Paul I nu este consacrată lui Dionisie din Paris. Cf. R. J. Loewetz, *Un prétendu sanctuaire romain de Saint-Denis de Paris, AB*, 1948, p. 118-133.

562. Hincmar, *Vita Remigii, pref., MGH, SRM*, III, 25, p. 252. Cf. Lesne, *Livres*, p. 29.

563. Cf. lista manuscriselor precarolingiene de la Saint-Denis, în Lesne, *Livres*, p. 36-37.

564. A. Chavasse, *Le sacramentaire gélasien*, Strasbourg, 1958, p. VIII.

565. *MGH, SRM*, II, p. 238 şi urm. Despre autor, cf. Kurth, *Etudes critiques sur les* Gesta regum Francorum, în *Etudes franques*, II, 1919, p. 31-65, şi Wattenbach-Levison, I, p. 114 şi urm.

566.Cf. *clausula de unctione Pippini, MGH, SRM*, I, p. 465, studiată de Levillain, *BECh*, LXXXVIII, 1927, p. 21 şi urm.

567. Cf. *supra*.

568. *Miracula S. Vedasti, MGH, SS*, XV, p. 402, îi dau titlul de *probantissimus medicus* („cel mai cinstit medic"). Chiar dacă acest text a fost scris pe la 875, nu-l putem trece sub tăcere.

569. *Vita Virgilii, MGH, SS*, XI, 86: *Et quia litterarum scientia cum morum honestate in ipso exuberavit rex eum sicut tubam evangelicae predicationis libenter audiebat et secum fere duobus annis propter Dei amorem retinuit* („Şi pentru că ştiinţa literelor ca şi cinstea moravurilor abunda într-însul, regele îl asculta cu plăcere, precum trâmbiţa predicii evanghelice, şi l-a reţinut la el doi ani, din dragoste pentru Dumnezeu"). Alţi irlandezi trebuie să fi venit după aceea la Saint-Denis, cf. Lesne, *Livres*, p. 51.

570. Dom J. Winandy, *Ambroise Autpert, moine et théologien*, Paris, 1953; despre începuturile sale la curte, cf. *Vita Ambrosii Autperti, PL*, LXXXIX, 12, p. 2. Dar J. Winandy, *op. cit.*, p. 74, nu acordă încredere acestui text.

571. Fliche şi Martin, vol. V, p. 365 şi urm.

572. Cf. Conciliul de la Soissons, 744, c. 5, Hefele-Leclercq, *Histoire des conciles*, III, 2, p. 854.

573. Id., p. 971-972. Episcopul trebuie să-i pună pe preoţi să facă zilnic exerciţii de lectură, trebuie să organizeze o şcoală episcopală şi să recruteze profesori.

574. E. Mohrain. *Origine et histoire de la* Regula canonicorum *de St. Chrodegang. Miscellanea Pio Paschini*, I, Roma, 1948, p. 173-185, și M. G. Pelt, *Etude sur la cathédrale de Metz*, I, *La liturgie*, Metz, 1957, p. 7, 28.

575. Cf. Dereine, art. *Canoanele, DHGE*, XII, 1951, p. 358 și urm.

576. *Regula Canonicorum, PL*, LXXXIX, 1057 și 1073, *pref.*, și cap. XXXIV: *Scripturis enim sacris intenti decernimus ut omnes sint unanimes officiis divinis, lectionibusque sacris assidui...* („Atenți la Sfintele Scripturi, am hotărât ca toți să participe la sfintele slujbe și să citească sârguincios scripturile..."), cap.XXXIV: *Lectioni vero clerici in his quadraginta diebus... a prima dicta usque ad tertiam plenam vacent* („Iar clericii să se dedice lecturii în aceste patruzeci de zile... de la *prima* până la *tertia* inclusiv").

577. *Ibid.*, cap. VIII.

578. Paulus Diaconul, *Gest. ab Mett., PL*, XCV, 709.

579. *Vita Alcuini*, 8, *MGH, SS*, XV, I, p. 189.

580. *MGH, Conc. aev. Karol*, p. 312.

581. Fliche și Martin, vol. VI, p. 24-25.

582. *Lib. Pont.*, I, p. 473: *Deprecans... ut aliquantos episcopos gnaros et in omnibus divinis scripturis atque sanctorum canonum institutionibus eruditos ac peritissimos dirigent ad faciendum in hanc Romanam urbem concilium* („Rugând... ca să trimită la conciliu, în orașul Roma, niște episcopi cultivați și instruiți și foarte pregătiți în toate scrierile divine și în instituțiile sfintelor canoane").

583. Cum spunea Dom Morin, *La plus ancienne vie de saint Ursmer, RB*, XXIII, p. 317. Lot, *La fin du monde antique*, p. 439, scrie: „au VIII[e] siècle, la nuit tombe sur la Gaule". Tocmai am demonstrat că această judecată era preconcepută.

Capitolul III

1. Despre tratatul intitulat *Institutiones disciplinae* („Instituțiile educației") atribuit lui Isidor, cf. *supra*.

2. Marrou, *Education*, p. 148.

3. Grigore cel Mare, *Moral.*, XI, 46, PL, LXXV, 981; *Hom. Evang.*, I, 19, *PL*, LXXVI, 1155b.

4. Isidor din Sevilla, *Orig.*, XI, 2, 4; Eugeniu din Toledo, *MGH, AA*, XIV, p. 129.

5. Virgiliu Gramaticul, *Epitomae* („Extrase"), II, ed. Tardi, p. 41.

6. Benedict, *Regula*, LXIII, ed. Schmitz, p. 29: *Pueri parvi vel adolescentes* („copii mici sau adolescenți"); LXX, p. 97: *Infantum vero usque quindecim annorum* („De fapt, al copiilor până la cincisprezece ani"); *Regula Magistri*, LIX, ed. Masai, p. 263, 23: *Infantuli vero intra duodecim annos...* („De fapt, copilași până în doisprezece ani ...").

7. Grigore din Tours, *Vitae Patrum*, VIII, 2, *MGH, SRM*, I, p. 692, 20. De asemenea, două inscripții din secolul al VI-lea, Le Blant, *IC*, 106 și 314, numind un copil de patru ani *adolescens*.

8. Le Blant, *IC*, n. 106 și 107.

9. *Ephebus, Vitas Pat. Emer.*, I, 1, ed. Garvin, p. 139; *Vita Ursmari*, 1, *MGH, SRM*, VI, 445. Despre *iuventus*, cf. De Ghellinck, *Iuventus, gravitas, senectus* in *Studia medievalia in honore R. J. Martin*, Bruges, 1949, p. 38-59.

10. Alcuin, *Ep.*, 172, *MGH, Epist.*, IV, p. 285.

11. Caesarius din Arles, *Serm.*, XIII, CXXVII, ed Morin, I, 1, p. 64 și 502; Fulgentius din Ruspe, *Ep.*, VII, 23, *de coniugali debito* („despre datoria conjugală"), *PL*, LXV, 310; Grigore cel Mare, *Epist.*, vol. I, p. 407, 21.

12. Grigore cel Mare, *Dial.*, IV, 19, ed. Moricca, p. 256; *Moral.*, I, 7-9 (Iov, modele din rândul Părinților Bisericii), ed. *Sources Chrétiennes*, vol. XXXII, p. 146-148.

13. Acestea sunt adunate în *Liber de divinis scriptuirs, PL*, LXXXIII, 1203, cap. 9: *De filio superbo* („Despre fiul trufaş"); 12: *De correptione* („Despre mustrare"); şi 20: *Parvulos emandanda instantes* („Pedepse pentru copii") (cf. De Bruyne, *Etudes sur le* Liber de Divins Scripturis, *un abrégé du VII[e] siècle, RB*, 1933, vol. 45, p. 124, şi în lucrarea lui Augustin *Speculum* (*CSEL*, XII, p. 3-285), bine cunoscută în acea epocă (cf. F. Weihrich, *Das* Speculum *des hl. Augustinus und seine handschriftliche Ueberlieferun, Sitzungsber. Wien. Akad.*, 113, 1883, p. 33); cf. şi capitolul XXXI din *Canoanele irlandeze*, copiate la mijlocul secolului al VIII-lea la Cambrai, ed. F. W H. Wasserschleben, *Die Bussordnungen*, p. 105.

14. Grigore cel Mare, *Moral.*, IX, 21, *PL*, LXXV, 876c: *Damnatur parvuli ex sola culpa originali* („Copiii sunt vinovaţi doar prin păcatul originar"): Isidor din Sevilla, *Sent.*, I, 13, 6, *PL*, LXXXIII, 564; *Innoxios esse infantes opere non esse innoxios cogitatione* („Copiii sunt nevinovaţi în faptă, nu sunt nevinovaţi în gând").

15. *Vita Gutlachi*, XII, ed. B. Colgrave, Cambridge, 1956, p. 78. Cf. *Vita Sivicrdi, AOSB*, III, 1, p. 486: *Et illud quod solet iuvenilis aetas litteraturae disciplinam fugere ac laborem* („Şi, ceea ce se întâmplă la vârsta copilăriei, fuga de învăţarea literaturii şi de muncă").

16. Grigore cel Marc, *Moral.* XXVIII, 17, *PL*, LXXVI, 470: *Pannis quippe infantiae pedes ac brachia constringuntur ne huc atque illuc dissoluta libertate iactentur* („Sunt constrânşi aşa cum sunt strânse în scutece picioarele şi mâinile copiilor, pentru ca, datorită unei libertăţi neconstrângătoare, să nu se arunce în toate părţile").

17. Cf. H. Simonnet, *Le* mundium *dans le doit de famille germanique*, Paris, 1893.

18. Împotriva avortului, *Lex Visig.*, VI, 3, 6, *Lex Bavar.*, VIII, 18, 19, 20, 22, 23; *Lex alemana.*, XC, XCII; *Conciliul de la Lérida*, 524, c. 2; Caesarius din Arles, *Serm.*, I, 19, 44, 51, 200. Fortunatus, *Vita Germani, MGH, AA*, IV, 2, p. 11. *Legea lui Ina*, 9; Grigore din Tours, *Glor. Mart.*, 87, *MGH, SRM*, I, 2, p. 547. Împotriva infanticidului: *Conciliul de la Lérida*, (524), c. 2; *de la Toledo*, (589), c. 17, Mansi, Viii, 612 şi IX, 997. Cf. P. Riché, *Problèmes de démographie historique*, Paris, 1966.

19. *Vita Bathildis, MGH, SRM*, II, 488: *Pessima et impia... consuetudo pro qua plures homines sobolem suam interire potius quam nutrire studebant* („Cumplit şi nelegiuit... obicei conform căruia mai mulţi oameni se străduiesc mai degrabă să-şi omoare pruncii decât să-i hrănească"). După legea romană, *capitatio* („taxa pe cap de om") privea fiecare copil. Această cutumă pare a fi încă în vigoare în secolul al VII-lea. Cf. Lot, *L'impot foncier et la capitation sous le Bas-Empire et l'époque franque*, Paris, 1928, p. 89.)

20. Despre *alumni*, cf. *Conciliul din Agde*, c. 24; *Lex Visig.*. IV, 4; *Form. Tur.*, *MGH, Leges*, V, p. 141. Cf. art. *Alumni, DACL*, I, 1303-1305.

21. Cf. reflecţiile lui Iordanes, *Getica*, XX, VI, 134, *MGH, AA*, V, I, p. 93 (9-11), şi Grigore din Tours, *HF*, VI, 45, p. 317.

22. Grigore din Tours, *Mir. Mart.*, I, 40, II, 24, *MGH, SRM*, I, p. 606 şi 617.

23. *Ibid.*, III, 16 şi 58, p. 626 şi 646.

24. Este cazul lui Donatus din Besançon, cf. *Vita Columbani*, I, 14, *MGH, SRM*, IV, p. 79. Copilul este „dăruit" lui Dumnezeu, dar nu intră în mânăstire decât după ce a fost hrănit de mama lui (*matrique ad nutriendum reddit*).

25. Eddius, *Vita Wilfridi*, cap. 9, 18, ed. Colgrave, p. 39-40.

26. Beda, *HE*, III, 24, p. 179. Regele Oswy învingător îşi oferă fiica în vârstă de un an.

27. *Vita Columbani*, I, 14, *MGH, SRM*, IV, p. 79. La Faremoutiers, găsim, împreună cu Burgundofara, numeroşi copii şi adolescenţi; cf. *Vita Columbani*, II, 12-13, 16-21, p. 131, 133, 135-141, despre începuturile acestei abaţii; cf. P. O. Carroll, *Sainte Fare et les origines*, în *Sainte Fare et Faremoutiers*, ab. la Sainte-Fare, 1956.

28. Pentru Irlanda, cf. A. Lorcin, *La vie scolaire, RMLA*, 1945, I, 3, p. 226. Pentru Galia, *Vita Desiderii, Mirac*, IX, ed. Poupardin, Paris, 1900, p. 51; *Vita Aldegondae*,

25. *AS*, IV, p. 315. Pentru Italia, Grigore cel Mare, *Dial.*, III, 33. ed. Moricca, p. 209: *Monasterium virginum in quo quidam puer parvulus erat* („Mânăstire de fecioare în care se găsea şi un copil mititel"). F. Kerlouegan, *Essai sur mise en nourriture et l'éducation dans les pays celtiques d'après les témoignages des textes hagiographiques latins*, în *Etudes celtiques*, XII, 1968-1969.

29. Fructuosus, *Regula Communis*, cap. 6, *PL*, LXXXVI, 1151: *Illos tamen parvulos quos adhuc in crepundia videmus tenerculos propter misericordiam concessam habeant licentiam quando voluerint ad patrem aut matrem pergant, ne fortasse parentes pro ipsis in vitio murmurationis cadant: quia solet pro eis grandis in monasterio murmuratio evenire* („Totuşi, acei mititei fragezi, pe care încă îi vedem jucându-se cu jucării, au îngăduinţa că, atunci când vor, să se ducă la tatăl sau la mama lor, pentru ca nu cumva părinţii, din pricina lor, să cadă în păcatul nemuţumirii, deoarece de obicei în mânăstire apar nemulţumiri din pricina lor").

30. Id.: *Sed inter utrosque foveantur quousque quantulumcumque regulam cognoscant et semper instruantur ut sive sint pueri sive puellae monasterio provocentur ubi habitare futuri erunt* („Însă să se sprijine între ei până când cunosc cât de cât regula şi să se instruiască, astfel încât, fie băieţi fie fete, să fie chemaţi în mânăstirea în care vor locui").

31. Caesarius, *Regula*, 6, ed. Morin, II, p. 104.

32. *Regula Aureliani*, 17, *PL*, LXVIII, 38: *Nisi ab annis decm aut duodecim qui et nutriri non egeant et cavere noverunt culpas* („Decât de la zece sau doisprezece ani, ca să nu ducă lipsă de hrană şi pentru că ştiu să se ferească de păcate").

33. Beda, *Sup. Parab.* Salomon., II, 22, *PL*, XCI, 1002d: *Quod adolecens quisque ceperit in senecta non mutaverit* („Ce a dobândit fiecare ca adolescent nu va schimba la bătrâneţe"). Beda avea experienţa acestui lucru, deoarece a fost călugăr de la şapte ani.

34. *Formularius* sau *Formularia, Reg. Caesarii*, 37, ed. Morin, II, p. 110; *Reg. Ferreoli*, 17, *PL*, LXVI, 965; *Decanus, Reg. Comm.*, 12, *PL*, LXXX-LXXXIII, c. 883: *Decanus quasi rector et custos* („*Decanus* este ca un îndrumător şi ca un paznic").

35. *Reg. Communis*, 6, *PL*, LXXXVIIm 1116: *Qui et ipsi infantes suum habeant decanum qui plus de eis intelligit ut regulam super eos observet* („Şi înşişi aceşti copii să-şi aibă decanul lor, care cu atât îi înţelege mai bine, cu cât respectă regula cu privire la ei").

36. *Reg. Mon.*, 6, 1103b: *Tam in cessione quam in operatione semper decania a decania segregata consistat. Iuniores quisque suos iugiter decanus ille commoneat* („Atât în pauză cât şi în timpul activităţii, grupurile de zece călugări să stea separate între ele. Decanul să-i supravegheze neîncetat pe fiecare dintre tinerii săi").

37. Cf. *Regula ad Virgines*, cap. XXIV, *PL*, LXXXVIII, 1054: *De nutriendis infantibus. Debent enim nutriri cum omni pietatis affectu... in omnibus, virtutum custodia, discretio reperiatur* („Despre hrănirea copiilor. Căci trebuie hrăniţi cu toată grija datorată... faţă de toţi, prin respectarea virtuţilor, se ajunge la discreţie"). Cf. Grigore cel Mare, *Scrisoarea către abatele de la Lérins, Ep.*, XI, 9, *MGH, Epist.*, I vol. II, p. 269, 6: *Dulcedo cauta sit non remissa, correctio vero diligens sit non severa* („Blândeţea să fie cumpătată, nu lipsită de energie, iar pedeapsa înţeleaptă, nu severă").

38. *Reg. Pauli et Stephani*, 2, ed. M. Vilanova, p. 109: *Quales circa iuvenes esse debeant seniores* („După cum în jurul tinerilor trebuie să se afle bătrâni").

39. *Reg. Benedicti*, cap. XXX, ed. Schmitz, p. 50, în legătură cu pedepsirea copiilor: *Omnis aetas vel intellectus proprias debet habere mensuras* („Orice vârstă sau minte trebuie să-şi aibă propriile măsuri").

40. *Ibid.*, LXX, *op. cit.*, p. 97: *Infantum vero usque quindecim annorum aetate disciplinae diligentia ab omnibus et custodia sit sed et hoc cum omni mensura et ratione* („Copiii să se bucure din partea tuturor de învăţarea disciplinei şi de supraveghere,

până la vârsta de cincisprezece ani, dar și acest lucru să fie cu deplină măsură și rațiune").

41. Paulus Diaconul, *Comm. Reg.*, cap. XXXVII, ed. *Bibl. Cassin.* IV, 1880, *Florilegium*, p. 124: *Debet temperanter agere magister illorum erga illos et non illos flagellare nimis aut male tractare... quia post flagellum vel disciplinam statim ad vana revertuntur* („Profesorul lor trebuie să se poarte moderat cu ei și să nu-i biciuie prea tare sau să-i trateze prea rău... pentru că după bici sau corecție se întorc iute spre lucruri deșarte").

42. *Ibid.*, LXX, p. 169: *Quia si talis magister infantum fuerit qui quamvis nimis in ira accensus infantes aut percusserit... tolerandus est et correpiendus et ammonendus* („Deoarece dacă profesorul copiilor a fost astfel încât, deși prea aprins de mânie fie i-a bătut... trebuie înfruntat și mustrat și pus la punct").

43. Cf. C. Butler, *Le monachisme bénédictin*, trad. Ch. Grolleau, Paris, 1924, p. 336, și M. A. Schroll, *Benedictine monasticism as reflected in the Warnefrid-Hildemar commentaries on the Rule*, New-York, 1941.

44. Cumpătarea tânărului: *Reg. Mag.*, LIX, p. 263, 32; *Reg. Ben.*, 37, p. 57; *Reg. Isid.*, XV, 3, *PL*, LXXXIII, 881: *Tenerae aetatis fragilitas* („fragilitatea vârstei crude"); cf. și *Vita Samsoni*, 10, ed. Fawtier, p. 109. *Penitențialul lui Theodor*, 4 (57), ed. Haddan-Stubbs, p. 211 (copiii mănâncă, până la cincisprezece ani, carne). Cumpătarea în muncă: *Reg. Mag.*, L, p. 251, 170. Grigore cel Mare interzice să fie crescuți călugări mai mici de optsprezece ani în insulele Palmaria și cere să fie trimiși la Roma (*Ep.*, I, 48, *MGH, Epist.*, I, vol. I, p. 75, 7); recreerea pare să fie prevăzută de către Donatus din Besançon, *Reg. ad Virgines*, 32, *PL*, LXXXVIII: *Iuvenculae quibus imponitur terminus ut non se appellent invicem...* („Tinerelele cărora li se impune o limită, ca să nu se cheme cu rândul ...").

45. Cum făcuse Leon cel Mare, cf. *supra*. Despre sursele scripturistice, cf. S. Legasse, *Jésus et l'enfant, enfants petits et simples dans la tradition synoptique*, Paris, 1964.

46. *Regula Benedicti*, LXIII, p. 88.

47. *Ibid.*, cap. III, p. 14: *Saepe iuniori dominus revelat quod melis est* („Adesea Domnul îi arată unuia mai tânăr ce e mai bine"). Fructuosus, *Reg. Comm.*, VI, *PL*, LXXXVII, 1116, se referă la fraza lui Cristos: *Sinite parvulos ad me* („Lăsați copiii să vină la mine"). Cf. Ph. Hofmeister, *Saepe iuniori ...*, în *Studien u. Mitteilungen z. gesch. d. Benediktiner Orders*, 1959, vol. LXX, p. 159-168.

48. P. Courcelle, *L'enfant et les sorts bibliques*, Vchr, VII, 1953, p. 199.

49. Un copil îi apare Sfintei Aldegunde (*Vita Aldegundis*, *MGH, SRM*, VI, p. 88), un copil de trei ani îl îndepărtează pe Sfântul Cuthbert de jocurile brutale indicându-i viitoarea sa misiune (*Vita Cuthberti*, I, 3, ed. Colgrave, p. 64).

50. Columban, *Ep.*, *MGH*, III, p. 163, 29: *Infans humilis est, non laesus meminit, non mulierem videns concupiscit, non aliud ore aliud corde habet* („Copilul este supus, nu ține minte jignirile, nu privește cu poftă o femeie, nu are una pe buze alta în inimă"). Beda, *In Marc.*, *PL*, XCII, 230-231: *Puer non perseverat in iracundia, non laesus meminit, non videns pulchram mulierem delectatur, non aliud cogitat, aliud loquitur* („Copilul nu ține mânie, nu ține minte jignirile, nu se desfată la vederea unei femei frumoase, nu crede una și spune alta"). Găsim aceeași definiție la Isidor din Sevilla: *Quest. de vet. et nov. Test.*, XL, *PL*, LXXXIII, 207: *Dic mihi, infans parvulus quantas virtutes habet? respondit IV: non laesus meminit, non perseverat in ira, non delectatur pulchra femina, non aliud cogitat vel aliud loquitur* („Spune-mi, copilul câte virtuți are? răspunde patru: nu ține minte jignirile, nu ține mânie, nu-i face desfătare o femeie frumoasă, nu gândește una dar spune alta"). Despre autenticitatea acestei opere, cf. Altaner, *Der Stand der Isidorforschung*, în *Misc. Isidoriana*, Roma, 1936, p. 10. Există deci o sursă comună, care, dacă e să-l credem pe Columban, ar fi Vasile sau Ieronim. Cf. *Colombani opera*, ed. Walker, p. 20.

51. Beda, *Comm. in Parab. Solom.*, *PL*, XCL, 1004: *Multos novimus pueros sapientia praeditos*... („Cunoaştem mulţi copii dotaţi cu înţelepciune...").

52. Beda, *in Marc.*, *PL*, XVII, 231: *Parvulus in discendo non contradicit neque rationes et verba componit adversum eos resistens, sed fideliter suscipit quod docetur* („Copilul, la lecţie, nu-i contrazice, nu născoceşte, punându-li-se împotrivă, raţionamente şi discursuri, ci primeşte cu încredere ceea ce i se predă").

53. *Can. Ihbern. Liber*, LV, ed. Wasserschleben, *Die irische Kanonensamm-lung*, ed. a 2-a, 1885, p. 216: (2) *De vera innocentia puerorum* („Despre adevărata nevinovăţie a copiilor"); (3) *De pueris malis quamvis innocentis* („Despre copiii răi, deşi nevinovaţi"); (4) *De vitiis quae adhaerent innocetiae puerorum* („Despre viciile care însoţesc nevinovăţia copiilor"); (5) *De duobus generibus innocentiae* („Despre cele două feluri de nevinovăţie").

54. *Penitenţialul lui Theodor*, ed. Haddan-Stubbs, III, p. 194: *Multi dicunt non licere pro infantibus missas facere ante VII annum sed tamen licet* („Mulţi spun că nu se cade să se ţină slujbe pentru copii înainte de şapte ani, însă totuşi se cade").

55. Câteva indicaţii foarte scurte în Lesne, *Les écoles*, p. 543-544.

56. Cf. *supra*.

57. Bonifaciu, *Ep. ad Danielem*, *MGH, Epist.*, III, p. 330, 10 şi urm.

58. Grigore din Tours, *Vita Pat.*, VIII, *MGH, SRM*, I, 2, p. 692: *Castitatem enim non modo hic custodiens verum etiam custodienti gratiam aliis iugiter praedicabat et a polluto tactu et verbis obscenis ut desisterent edocebat* („Căci castitatea acesta le-o predica în permanenţă altora nu numai păzindu-şi-o pe a sa, ci şi pentru cel care şi-o păzeşte, şi îl învăţa să se ferească de atingeri murdare şi de cuvinte obscene").

59. Despre această problemă, cf. P. Browe, *Beitrage zur Sexualethik des Mittelalters*, Bratislava, 1932, şi Le Bras, art. *Mariage*, *DTC*, IX, 2, c. 2117.

60. Grigore din Tours, *Mir. Mart.*, II, 24, *op. cit.*, p. 617, 23: *Sed quia dixi, parentibus eius ob peccatum evenisse per violentiam noctis dominicae, cavete, o viri, quibus sunt coniuncta coniugia! Sat est aliis diebus voluptati operam dare; hunc autem diem in laudibus Dei inpolluti deducite. Quia cum evenerit exinde aut contracti, aut ephilentici, aut leprosi nascuntur* („Dar pentru că am spus că părinţilor lui, din pricina păcatului, li s-a întâmplat prin necinstirea nopţii de duminică, feriţi-vă, bărbaţi, cu care s-au culcat soţiile! E de-ajuns să făptuiţi voluptăţi în alte zile; petreceţi această zi nepângăriţi în laude pentru Domnul. Deoarece, dacă s-a întâmplat, de aici se nasc copii fie chirciţi, fie epileptici, fie leproşi").

61. Grigore din Tours, *Vita Pat.*, VI, *op. cit.*, p. 680, 7: *Sciebat enim iuvenilis fervoris flammas non aliter posse devincere nisi censurae canonicae et disciplinae severissimae subderetur* („Căci ştia că flăcările aprinderii tinereşti nu se pot înfrânge altfel decât dacă se supune cenzurii canonice şi celei mai aspre discipline").

62. *Vita Maximi*, *Pl*, LXXX, 31: *Postquam autem excessit ex ephebis luxuriae illecebras et blandimenta animi magisterio et censura edomabat, ut pollicitae virginitatis palmam incorruptae integritatis obtineret* („Dar după ce a ieşit din rândul efebilor, înfrâna plăcerile desfrânării şi ademenirile sufletului prin învăţătură şi cenzură, ca să obţină laurii promisei virginităţi şi a castităţii nepângărite").

63. Tratatele *De virginitate* sunt numeroase în această epocă: în secolul al VI-lea, Avitus din Vienna (*MGH, AA*, VII, p. 254); Fortunatus (*Carm.*, VIII, 3, *MGH, AA*, IV, 1, p. 181); Leander din Sevilla, *De institutione virginum* („Despre instituţia fecioriei"), ed. Vega, Escorial, 1948; în secolul al VII-lea Aldhelm, *De laudibus virginitatis* („Despre meritele virginităţii"), *MGH, AA*, XV, p. 11-32; Ildefons din Toledo, *De virginitate perpetua beatae Maria* („Despre eterna virginitate a Sfintei Maria"), ed. Blanco Garcia, Madrid, 1937. În tratatul său *De Virginitate*, Fortunatus schiţează, într-un tablou înspăimântător, ce o aşteaptă pe femeia măritată. *Carm.* VIII, 3, 355, ed. cit., p. 90.

64. *Reg. Bened.* (XXXVI), *Reg. Waldeberti* (15)l *Donati* (12); *Fructuosi Reg. Comm.* (6); etc.

65. *Reg. Bened.* (22); *Donati* (65); *Fructuosi Reg Comm.* (17), reia un pasaj din Regula Sfântului Augustin (3).

66. *Reg. ad Virgines*, 14, *PL*, LXXXVIII, 1065: *In schola qua dormitur per totam noctem lucerna ardeat* („În sala în care se doarme să ardă lampa toată noaptea").

67. *Penitențialul lui Cummean*, XI, *De ludis puerilibus*m ed. L. Bieler, *The irish penitentials*, Dublin, 1963, p. 126-129.

68. Fructuosus, *Reg. Commm.*, 16, *PL*, LXXXVII, 111: *Monachus parvulorum aut adolescentium consectator vel qui osculo, vel qualibet occasione turpe deprehendus fuerit inluare... publice verberetur* („Călugărul copiilor sau zelosul urmăritor al adolescenților care a fost prins sugând în chip rușinos, fie cu gura fie cu oricare altă ocazie... să fie bătut cu vergi în public"), Isidor, *Reg.*, XVII, 3, *PL*, LXXXII, c. 886: *Si cum parvulis iocaverit, riserit vel eos osculatus fuerit... si cum altero in uno lecto iacuerit... excommunicatione purganda sunt* („Dacă s-a jucat cu copiii, a râs sau i-a sărutat... dacă s-a culcat cu un altul într-un singur pat... acestea să fie purificate prin excomunicare"); *Reg. Tarnat.*, 13, *PL*, LXVI, 98: *Qui cum iunioribus verba otiosa narrare voluerit aut habere amicitias aetatis infirmae, increpationi, ut dignus est, subiacebit* („Cel care va fi vrut să depene vorbe deșarte cu cei mai tineri sau să aibă prieteni de vârstă fragedă, va fi supus mustrării, așa cum se cuvine").

69. Paulus Diaconul, *Comment. Regulae*, LXIII, *Bibliotheca Cassin.*, IV, p. 159: *Adolescentes tamdiu debent esse sub custodia vel discipilna donec veniant ad illam aetatem in qua possunt credi sine magistris esse ...; si autem post quintum decimum annum visus fuerit ille iuvenis bonus et sobrius ita ut non sit illi necesse magistros habere debet exire de illa disciplina et debet illum abba solummodo uni specialiter fratri bono et sanctae conversationis commendare, qui... illum custodiat et cum illo sedeat quando legit* („Adolescenții trebuie să stea sub pază și în disciplină până ajung la acea vârstă la care se crede că pot să fie fără profesori ...; dacă însă, după cincisprezece ani, s-a văzut că acel tânăr este bun și cumpătat, astfel încât să nu mai fie nevoie să aibă profesori, trebuie să iasă din acea disciplină, iar abatele trebuie să-l încredințeze în mod deosebit unui singur frate bun și cu sfântă cuvântare, care... să-l aibă în pază și să stea cu el când citește"). *Consuetudines Cassin.*, cap. 7. ed. Albers, prevăd doi supraveghetori pentru un adolescent.

70. Despre problema închinării copiilor, există numeroase lucrări. Istoricii nu sunt de acord în ceea ce privește oferirea benedictină. Cf. M. P. Deroux, *Les origines de l'oblation bénédictine*, Paris, 1927; D. Lentini, *Note sull'oblazione dei fanciulli nella regola di S. Benedetto, Studia Anselmiana*, 18-19, 1947, p. 195-225; Dom Stegmann, *Die Verbindlichkeit der Oblation nach Regula Benedictina*, în S. Brechter, *Benedict der Vater des Abenslands*, 1947, p. 120-138. De la aceste lucrări a apărut o scriere importantă a lui P. de la Garanderie, *Les oblations des mineurs dans l'Eglise depuis les origines à la fin du VI[e] siècle*, Rennes, 1956, (teză dactilografiată).

71. Cf. *supra*.

72. *Can. hibern.*, LXVI, 16, ed. H. Wasserschleben, *Die irische Kanonen Sammlung*, p. 221: *De iuvenibus vota sua proferre debentibus, cum ad annos pubertatis venerint* („Despre tinerii care trebuie să-și respecte promisiunile, când au ajuns la pubertate").

73. *MGH, Epist.*, III, p. 276, 23-26: *Nefas est ut oblatis parentibus Deo filiis voluptatis frena laxentur* („E un lucru nelegiuit ca acelor copii, care au fost oferiți lui Dumnezeu de către părinți, să li se dea frâu liber spre plăceri").

74. *Al IV-lea Conc. de la Toledo* (633), c. 49, Mansi, X, 631: *Monachum aut paterna devotio, aut propria professio facit;... proinde his ad mundum reverti intercludimus aditum, et omnem saeculum interdicimus regressum* („Pe monah îl face ori

dedicarea părinților ori propria lui profesiune de credință,... prin urmare acestora le închidem orice cale de înapoiere în lume, și le interzicem orice întoarcere la viața seculară"). Cf. Alonso, *La cura pastoral*, p. 42-44. *Conc. de la Orléans* (549), c. 19 și Mâcon (583), c. 12, *MGH, Conc. Merov.*, p. 107 și 158, pun voința părinților pe același plan cu dorința copilului. Cf. *ibid.*, Conc. de la Paris (614), c. 13, *op. cit.*, p. 190. *Penitențialul lui Theodor* (II, 14), ed. Haddan-Stubbs, p. 202, precizează: *Infans pro infante potest dari ad monasterium Deo quamvis alium vovisset: tamen melius est votum implere* („Se poate dărui lui Dumnezeu un copil pentru un alt copil, chiar dacă s-a promis altceva; totuși e mai bine să se respecte promisiunea").

75. Cf. în special vestitul tratat al lui Rabanus Maurus, *De oblatione puerorum* („Despre închinarea copiilor"), *PL*, CVII, 419.

76. Zaharia, *Ep. ad Pippinum: PL*, LXXXIX, 938: *De his quae non coactae sed propria voluntate virginitatis propositum susceperunt*... („Despre acelea care nu au fost constrânse, ci și-au asumat castitatea din proprie voință"); el reia un decret al lui Leon I, *PL*, LIV, 1208.

77. Caesarius, *Serm.*, XLIII, ed. Morin, p. 182: *Vir a virtute nomen acceperit et mulier a mollitie id est a fragilitate* („Bărbatul și-a luat numele de la bărbăție, iar muierea de muiere, adică de la slăbiciune"). Isidor, *Orig.*, XI, II, 18: *Mulier vero a mollitie* („Într-adevăr muierea își ia numele de la (în)muiere"); aluzie la slăbiciune în *Form., Arv.*, 2, *MGH, Leges*, V, p. 29. Conc. de la Orléans (533), c. 18, *Conc. merov.*, p. 63; *Carmen in mulieres* („Poemul despre femei") îi este atribuit lui Columban (*PL*, LXXX, 294) cu siguranță nu e al lui, dar reflectă curentul antifemi-nist din mediile monastice.

78. Cf. *supra*.

79. Cf. Paul Gide, *Etude sur la condition privée de la femme*, ed. a 2-a, publicată de A. Esmein, Paris, 1885, p. 213, nu-mi pare că are dreptate când vorbește despre „inegalitatea instruirii între cele două sexe".

80. Bezzola, *Les origines*..., p. 55 și urm.; să semnalăm unul dintre rarele texte care face elogiul femeii, epitaful Antoniei (ed. Díaz y Díaz, *Anecdota Wisigotica*, p. 47-48). Despre femeia din această epocă, câteva pagini în K. Weinhold, *Die deutschen Frauen in dem Mittelalter*, 2 vol., ed. a 2-a, Viena, 1882, și M. L. Portmann, *Die Darstellung der Frau in der Geschichtschreibung des früheren Mittelalters*, în *Braseler Beitr. z. Gesch.*, 69, 1958.

81. Bezzola, *Les origines*..., p. 53-54.

82. Îl mai găsim încă la Ennodius, *Dictio*, 8, *MGH, AA*, VII, p. 78; la Dracontius, *Romulea*, I, 10, *MGH, AA*, XIV, p. 133; cuvântul reapare în perioada carolingiană; cf. Lesne, *Les écoles*, p. 558. Cuvântul *gymnasium* este folosit pentru a denumi sala de studiu în *Notitia palatii: Hoc est locus ubi pueri discunt aliquid vel ludunt* („Acesta este locul unde copiii învață ceva sau se joacă"). Dar nu știm dacă acest text este precarolingian. Cf. S. Brugnoli, *Ancora sulla Notitia palatii*, *Benedictina* VIII, 1954, p. 71-76.

83. Beda o denumește astfel, copiind niște lucrări clasice, *In primam epistolam Petri*, *Pl*, XCIII, 53 d: *Scola vocatur locus in quo adolescentes litteralibus studiis operam dare et audiendis magistris vacare solent unde schola vacatio interpretatur* („Se numește *scola* locul în care adolescenții obișnuiesc să facă studii literare și se dedică ascultării profesorilor, de unde *schola* se traduce prin „timp liber"). Cf. și glosarul de la Cambridge, ed. J. H. Hessels, *An eight century latin anglo-saxon glossary*, Cambridge, 1890, p. 74: *Ludus litterarum: scola legentium* („Școala de literatură: școala celor ce citesc"), dar p. 106, *scola: doctrina* („școală: învățătură); *scola* înseamnă în general doar „sală" (*Reg. Tarnat.*, 7, *Reg. Caesarii*, 3), sau chiar „dormitor" (*Reg. ad virgines*, 12, *PL*, LXXXVIII, 1053 și Conc. din Tours, 567, c. 15, *MGH, Conc.*, I, p. 126, 3.

84. Cu excepția Irlandei, unde școala se găsește uneori lângă mânăstire, cf. A. Lorcin, *La vie scolaire, RMLA*, I, 1945, p. 230.

85. Bisericile mânăstirești din secolul al VII-lea au dimensiuni foarte mici (între 150 și 200 m²). Cf. J. Hubert, *Les églises et les bâtiments monastiques de l' abbaye de Manglieu au début du VIII^e siècle, BSNA*, 1958, p. 95, n. 1.

86. *Reg. Mag.*, XLIV, ed. Masai, p. 241: *Infantuli in decada sua in tabulis suis ab uno litterario litteras meditentur* („Copilașii, în decada lor, la masa lor, pregătesc textele împreună cu un *litterarius*").

87. Ni s-au păstrat tăblițe din această epocă. Ele se găsesc la National Museum din Dublin și conțin versete din Psalmi. Cf. E. O. R. Armstrong și R. A. S. Macalister, *Wooden book with leaves indented and waxed found near Springmount Bog Co. Antrim.*, în *Journ. Roy. Society antiq. Ireland*, L, 1920, p. 160. Tăblița găsită la Blyterburgh în Suffolk, din os de balenă, se află la British Museum. Ea are două găuri, ceea ce îngăduie să se presupună că la început era dublă. Niște săpături ne-au oferit o tăbliță de șist tot găurită, care s-a putut folosi la scris (cf. Toutain, *Répertoire archéologique de Seine-et-Marne*, Paris, 1953, p. 127). Despre tăblițele de ardezie carolingiene, cf. A. Blanchet, *Tablettes de cire à l' époque carolingienne, Ac I et B*, 1924, p. 163. *Hisperica Famina*, 20, ed. F. J. H. Jenkinson, p. 18, dau descrierea unei tăblițe.

88. Aldhelm, *Enig.*, XXXII, 3, V, 3, *MGH, AA*, XV, p. 111, 2: *Calciamenta mihi tradebant tergora dura* („Îmi dădeau tăblițe de aramă cu spatele tare").

89. *Puerorum nutrices* („doicile copiilor"), le numește Isidor din Sevilla (*Orig.*, VI, 9-1).

90. Adamnan notează relatarea episcopului Arculf pe tăblițe, *De locis sanctis, pref.*, ed. Meehan, p. 34. Willibald, care a scris *Vita Conifatii*, își face ciorna pe tăblițe, *Vita Bonifatii*, ed. Levison, p. 105; pe papirusul de la Basel studiat de Perrat, *Des Pères du Jura à l'humaniste Grynaeus, Bibl., H et R*, 1950, p. 149-162, citim: (*Sermonem d) ei s(an)c(to)rum claudii ogentino ecc(les)ia cum cirea s(cripsi)* („Am scris pe tăbliță de ceară în biserică o predică a Domnului, sfinților, a lui Claudius, pentru Ogentinus"); predicatorul a trecut textul de pe tăbliță pe papirus. Despre folosirea tăblițelor, cf. Lesne, *Les écoles*, p. 559-560.

91. Această metaforă, folosită de Isidor (*Orig.*, VI, 14-7), a avut un mare succes. Cf. Curtius, *Littérature européenne*, p. 382 și urm.

92. Despre stilurile găsite între ruinele mânăstirii de la Whitby, cf. *supra*; în mormintele merovingiene, *supra*. La mijlocul secolului al VIII-lea, Lull trimite un stil de argint unei abatise, cf. *MGH, Epist.*, III, p. 338, 4.

93. Despre folosirea papirusului, cf. H. Pirenne, *Le commerce du papyrus dans la Gaule mérovingienne, Ac I et B*, 1928, p. 178-191. La exemplele pe care le dă trebuie să adăugăm fragmentul de la Basel care conține o donație, cf. Perrat, *op. cit.*, mai sus. Scriitorii din această epocă amintesc adesea papirusul ca simbol intelectual: Grigore cel Mare, *Moral.*, XIII, 10, *PL*, LXXV, 1024 a: *Per papyrum... saecularis scientia designatur* („Prin papirus... este desemnată știința seculară").

94. *Vita Liudgeri*, ed. W. Diekamp, p. 12-13: *Qui statim ut ambulare et loqui poterat, coepit colligare pelliculas et cortices arborum quibus ad luminaria uti solemus et quidqid tale inveniri poterat, ludentibusque pueris aliis, ipse consuit sibi de illis collectionibus quasi libellos. Cumque invenisset sibi liquorem cum festucis imitabatur scribentes et afferebat nutrici suae quasi utiles libros custiendos*... (Acesta, de îndată ce putea să umble și să vorbească, a început să adune pielițe și scoarțe de copac, din care folosim de obicei la aprinderea sfeșnicelor, și orice altceva de acest fel putea găsi, și, pe când ceilalți copii se jucau, el și-a cusut din aceste legături (de foi) ca niște cărticele. Și, după ce a născocit o licoare, cu niște tulpinițe îi imita pe cei care scriu și i le aducea doicii sale, ca pe niște cărți folositoare, ca să i le păstreze ..."), în secolul al XII-lea, la Novgorod, din scoarțele de mesteacăn se făceau caiete pentru școlari. Cf. A. V. Artsikhovski, *La ville russe au Moyen Age, MA*, 959, vol. LXV, p. 459.

95. În afară de operele Sfântului Augustin și ale lui Isidor sin Sevilla, cf. *supra*, să semnalăm comentariul lui Boethius asupra Categoriilor, păstrat la Saint-Martin din Tours. Cf. Lup din Ferrières, *Ep.*, 53, ed. L. Levillain, I, p. 214-216.

96. Cf. *supra*.

97. Cf. *supra*, și W. Wattenbach, *Das Schriftwesen im Mittelalter*, p. 255. Grigore din Tours, se temea ca textul Istoriilor sale să nu fie răzuit (*HF*, X, 31, p. 536): *Ut nunquam libros hos abolere faciatis aut rescribi...* („Ca niciodată să faceți să dispară aceste cărți sau să le scrieți din nou").

98. Braulio, *Ep. către Fruminianus*, XIV, ed. Madoz, p. 105-106: *Membrana nec nobis sufficient et ideo ad dirigendum vobis deficient, sed pretium direximus unde si iusseritis comparare possitis* („Pergamentele nu sunt destule nici pentru noi și de aceea nu ne ajung să vă trimitem, dar am trimis banii acolo de unde, dacă comandați, puteți să cumpărați"). Cf. plângerea scribului din Toledo, *supra*: lipsa de pergament obligă la scrierea cu minuscule (cf. scrisoarea lui Iustus din Urgell, *PL*, LXVII, 961). Despre fabricarea pergamentului, cf. enigmele anglo-saxone din *Exeter Book*, trad. W. S. Mackie, Londra, 1934, p. 117.

99. Bonifaciu, *MGH, Epist.*, III, p. 426, 24: *Idque obsecro ut quando potueris me adjuvare in membranis scribendis transmittas* („De asemenea te rog ca, atunci când poți, să mă ajuți și să-mi trimiți pergamente de scris").

100. Isidor din Sevilla, *Orig.*, VI, 14-3. Cf. Și enigmele lui Tatwin (6) și ale lui Eusebius (35), ed. Ebert, *Sitzber., Sächsische Gesells. d. Wiss.*, XXVIII, 1877, p. 33 și 49. Deja *Anonimul din Valois* menționează că Theodoric se folosea de o *penna* pentru a-și semna numele. Cf. *supra*.

101. B. Bischoff, *Ueber Einritzungen in Handschriften des frühen Ma*, *ZBB*, 54, 1937, p. 173-177; cf. un exemplu în *CLA*, IV, 410 a.

102. Cf. B. Van Regemorter, *Le codex relié depuis son origine jusqu'au Haut Moyen Age*, în *MA*, LXI, 1955, p. 1-26. Attala pusese să fie legate cărți de la Bobbio, cf. *supra*.

103. *Vita Bonifacii*, 8, ed. Levison, p. 46, 25 și 50: *Thecas, in quibus multa inerant librorum volumina* („Sipete, în care se aflau multe suluri de cărți"). *Arcae* sunt menționate în *Reg. Mag.*, XVII, ed. Masai, p. 206: *Simul etiam arcam cum diversis codicibus membranis et chartis monastherii* („Totodată și un cufăr cu felurite codice, pergamente și papirusuri ai mânăstirii"); Grigore din Tours, *HF*, IV, 46, p. 181, 10.

104. Beda, *De orthographia*, dă definiția lui *armarium*: *Locus ubi quarumcumque artium intrumenta ponuntur* („Locul în care se pun intrumentele oricărui meșteșug"), ed. Keil, VII, p. 262. E. Lesne, *Les livres*, p. 791-792, remarcă faptul că reprezentările dulapurilor pentru cărți sunt rare în manuscrisele precarolingiene. Cea pe care o găsim pe folio 5 din *Amiatinus* reproduce imaginea manuscrisului de la Vivarium.

105. *Vita Eligii*, I, 12, *MGH, SRM*, IV, p. 679, 10: *Habebat... in cubiculo suo... sacros libros in gyro per axem plurimos quos post psalmodiam et orationem revolvens...* („Avea... în odaia lui... mai multe cărți sfinte răsucite în jurul unui ax, pe care le desfăcea după psalmi și rugăciune ...").

106. Aldhelm, *Enigm.*, 30, *MGH, AA*, XV, p. 110: *Elementum* sau *abecedarium*; *Vita Eugendi*, 4, *MGH, SRM*, III, p. 155. Grigore din Tours, *Glor. conf.*, 39, *MGH, SRM*, I, 2, p. 772: *Elementa litterarum, notae litterarum. Vitae Patrum*, VII, *Id.*, p. 692. În Irlanda, se întrebuințează cuvântul *abgitorium*, cf. Lorcin, *op. cit.*, p. 231. Acest cuvânt nu semnifică numai alfabetul, ci și *abc*-ul doctrinei creștine. H. Graham, *The early Irish monastic schools*, Dublin, 1923, p. 18, citează glosa de la Wurzbourg: *Abgitir crabaid initium fidei* („*Abgitir crabaid* începutul credinței"); cf. H. Thruston, *The alphabet and the consecration of churces*, în *The Month*, 1910, p. 621. Să semnalăm ciudatul poem despre litere: *Versus cuiusdam Scotti de alfabeto* („Versurile unuia Scott despre alfabet"), care pare să fie un exercițiu de școală din secolul al VII-lea, ed. Baehrens,

Poet. lat. minores, V, p. 375; cf. Manitius, I, p. 190-192, şi J. F. Kenney, *The Sources*, I, p. 275.

107. *Vita Leobini, MGH, AA*, IV, 2, p. 73: *Qui cum non haberet codicis aut tabelarum supplementum prout potuit apices in cingulo scripsit... Postea pater litterarum lineas in tabulis decrevit* („Acesta, pe când nu avea tăbliţe sau înlocuitor de tăbliţe, a scris, cum a putut, liniile literelor pe cingătoare... După a aceea, tatăl său a fixat liniile literelor pe tăbliţe"). *Vita Brioci, AB*, II, p. 163 (viaţa secolului al IX-lea): *In tabulis prout poterat conabatur formare litterulas* („Pe tăbliţe se străduia să formeze, cum putea, litere mititele").

108. Beda, *HE*, V, 2, ed. Dummler, p. 284: *Addidit episcopus nomina litterarum: Dicito A, dixit A Dicito B, etc... addidit et syllabas ac verba...* („Episcopul a adăugat numele literelor: Să spui A, a spus A. Să spui B, etc.... a adăugat şi silabe şi cuvinte ...").

109. Id., *De arte metrica*, ed. Keil, VII, p. 228. Virgiliu Gramaticul, *Epitomae*, II şi III, ed. Tardi, p. 40, studiază literele şi silabele.

110. *Vita Samsoni*, ed. Fawtier, p. 40: *Sub uno eodem die vicinas eleas sub hebdomadis diebus harum litterarum distinctiones per coniunctiones verborum potuit scire* („A putut şti într-o aceiaşi zi elementele învecinate, dar în şapte zile deosebirile acelor litere în legarea cuvintelor"). Pentru R. Fawtier, *eleas* trebuie să fie o contragere a lui *elemetas*, iar cifra 20 ar fi o amintire din alfabetul oghamic care numără 20 de litere.

111. Grigore din Tours, *Vitae Patrum*, XII, *MGH, SRM*, I, 2, p. 713: *Nesciebat enim quid caneret quia litteras ignorabat: videns autem saepius in oratorium litteras super iconicas apostolorum... esse conscriptas, exemplavit eas in codice: cumque ad occursum domini sui clerici... convenirent, hic a iunioribus... secretius interrogabat nomina litterarum et ab hoc eas intelligere coepit. Antea autem inspirante Domino, et legit et scripsit quam litterarum seriem cognovit* („Căci nu ştia ce cânta deoarece nu cunoştea literele; văzând însă adesea în locul de rugăciune literele scrise deasupra chipurilor apostolilor, le-a făcut un model pe un caiet; şi când, la venirea stăpânului său, se adunau clericii, acesta îi întreba mai în taină pe cei mai tineri numele literelor şi de aici a început să le înţeleagă. Însă, inspirându-l Domnul, a şi citit a şi scris înainte de a cunoaşte alfabetul").

112. Id., *HF*, VIII, 15, p. 381, 3-5: *Iamque in maiore aetate proficiens, litteras discere studui: ex quibus prius scribere potui quam ordinem scriptarum litterarum scirem* („Şi, fiind deja pornit spre o vârstă coaptă, am dorit să învăţ literele; cu care am putut să scriu mai înainte de a şti ordinea literelor").

113. Pentru a-şi încerca pana, scribii desenează alfabetul; cf. manuscrisul de la Autun 20 a (22), fol. 296 r, *abc ecce magistrum* („abc iată-l pe profesor"); cf. şi *Manuscrisul* 27 (29), fol. 24; cf. R. P. Robinson, *Manuscrits 27 et 107, Autun, A Study of Spanish half uncial and early Wisigothic minuscule and cursive scripts*, în *Mem. of the Amer. Acad. in Rome*, XVI, 1030, p. 62, pl. 43, 1, şi B. Bischoff, *Elementarunterricht und* probationes pennae *in der ersten Hälfte des Mittelalters*, în *Classical and medieval studies in honor of Rand*, 1938, p. 9-20.

114. *Vita Maclovii*, III, ed. D. Plaine, *Bull. de la Société Archéol. d'Ille-et-Vilaine*, 1883, p. 138 (viaţa secolului al IX-lea): *Et quando sanctus magister videbat quod s. Maclovius poterat litteras atque sermones intellegere, scripsit et elementa in tabula cerea...* (Şi când sfântul profesor vedea că S. Maclovius putea să înţeleagă textele şi predicile, a scris şi literele pe o tăbliţă de ceară..."). Acest text, ca acelea ale multor vieţi ale sfinţilor bretoni, este posterior epocii noastre, dar mărturia şa e valabilă cu siguranţă pentru perioadele anterioare.

115. J. H. Hessels, *An eight century latin anglo-saxon glossary*, p. 98: *Productalem : strumentum infantium in scolis* („Numim *productalis* : instrumentul copiilor în şcoli"). Quintilian, *Inst. Orat.*, I, 1, 27, ed. H. Bornecque, vol. I, p. 26, aminteşte acest instrument fără să-i dea numele.

116. Comparând cele câteva fragmente de cursivă din epocă și cursiva romană din secolul al V-lea, ne dăm seama că *ductus*-ul este același (cf. Mallon, *Paléographie romaine*, p. 64-65).

117. Despre presupusa legătură dintre școală și *scriptorium*, cf. *supra*. În marile abații exista un corp de scribi specializați. Abatele Cuthbert de la Yarrow menționează *pueri* folosiți în *scriptorium* (*MGH, Epist.*, III, p. 406, 11). Despre scribii copii, cf. Lesne, *Les livres*, p. 339, și *Les écoles*, p. 576.

118. Grigore din Tours, *Vitae Patrum*, VIII, 2, *MGH, SRM*,1, p. 692: *Studebat ut omnes pueros qui in domo eius nascebantur... statim litteris doceret ac paslmis imbueret* („Dorea ca toți copiii care se nășteau în casa lui... să învețe iute literele și să se pătrundă de psalmi") (e vorba de Nizier din Lyon, unchiul lui Grigore). Am adunat textele care se referă la studierea Psalmilor în Galia merovingiană, în *Le Psautier, livre de lecture élémentaire, Etudes mérovingiennes*, p. 253-256. Pentru Irlanda, cf. Lorcin, *La vie scolaire*, p. 233-234.

119. Să reținem că *Disticа Catonis* nu sunt cu totul uitate. Fortunatus le citează (cf. *supra*, n. 144). Scribul manuscrisului de la Autun le folosește pentru „a-și încerca" pana. La Toledo, Iulian le cunoaște, cf. Boas, *Cato und Julianus*, *RhM*, LXXIX, 1930, p. 163, dar e posibil ca *monastica* lui Eugeniu să le fi înlocuit; cf. Eugeniu, *Monasticha de decem plagis Aegypti, sententiae septem* („Monastice despre cele zece plăgi ale Egiptului, șapte sentențe") sau poemul: *De inventoribus litterarum* („Despre născocitorii literelor"), *MGH, AA*, XIV, p. 256-257. *Monastica* aveau drept conținut preceptele lui Evagrie (cf. Dom J. Leclercq, *L'Ancienne version latine des senteces d'Evagre pour les moines*, în *Scriptorium*, V, 1951, p. 195-213), pot fi considerate și o lucrare de lectură elementară.

120. Primul verset din Psalmii 105 și 106, pe o diplomă din 753 (*MGH, Dipl. Carol.*, 6, p. 9-11); pe marginea unui manuscris din Lyon (n. 468), în cursivă: *Iubelate dom omnes terras psalmum dicite nomine eius* („Slăviți-l pe Domnul pe întreg pământul, rostiți numele Lui") (este vorba de *probationes pennae*); pe o țiglă de la biserica Saint-Samson-sur-Risle, cf. DACL, VI, 2, 1538; pe o cărămidă de la Barcelona, Mallon, *Paléographie romaine*, p. 64.

121. *Vita Trudonis, MGH, SRM*, VI, 264: *Annali circulo revolute Trudo psalterium per ordinem pro dispositum est cantare praevaluit* („Trudo a avut puterea ca, precum răsucirea unui inel, să cânte Psaltirea în ordinea în care a fost rânduită"); *Regula Pauli et Stephani*, 6, ed. Vilanova, p. 110: *Iuniores et maxime qui adhuc paslmos discere meditantur per choros ex ordine et sine negligentia dicient* („Cei mai tineri și mai ales cei care încă exersează învățarea psalmilor să-i rostească repetat, în cor, în ordine și cu grijă").

122. Grigore din Tours, *Vitae Patrum*, XII, *MGH, SRM*, I, p. 713: (*Brachio*) *duos vel tres annos faciens, psalterium memoriae commendavit* („Brachio, după doi sau trei ani, a memorat Psaltirea").

123. Valerius din Bierzo, *Opusc.*, *PL*, LXXXVII, 450 b: *Tantam dispensatio divina dedit illi memoriae capacitatem ut intra medium annum peregrans eum canticis universum memoria retinet paslterium* („Darul divin i-a atribuit o atât de mare capacitate de memorare încât, străbătând-o într-o jumătate de an cu cântările, a memorat întreaga Psaltire"). *Vita Brioci, AB*, 1883, II, p. 163: *Psalmos quoque in spatio quinque mensium omnes... didicit* („A învățat chiar toți Psalmii în decurs de cinci luni").

124. *Reg. Mag.*, LVII, ed. Masai, p. 261: *Si vero non fuerit (psaltaratus) tabulas a maiore superposita psalmis secum portet... ut si cum litterato vadit cum ad refectione vel mansione applicaverit, ab eo tamen aliquantulum... meditetur* („Dacă însă nu este *psaltaratus*, să poarte cu sine tăblițe înscrise cu Psalmi de cineva mai în vârstă... astfel încât, dacă merge împreună cu un știutor de carte, când va fi ajuns la un loc de odihnă sau de popas, să exerseze puțin cu el").

125. *Reg. Mag.*, L, ed. Masai, p. 247: *In una quoque decada ergo in his tribus horis, invicem et legant et audiunt, vicebus litteras et psalmos ignorantibus ostendant* („Aşadar, chiar într-o decadă, în aceste trei ore, să şi citească să şi asculte unii cu alţii, să le arate, rând pe rând, celor care nu ştiu, literele şi Psalmii"). Pentru mânăstirile irlandeze, cf. Lorcin, *op. cit.*, p. 231, n. 61.

126. Cf. J. Ackstaller, *Das Helfersystem in der mittelalterlichen Schulerziehung*, Diss. München, 1933.

127. *Reg. Pauli et Stephani*, 15, ed. Vilanova, p. 114-115, îl obligă pe elev să păstreze acelaşi *dictator*: *De his qui psalmos discunt, ut dictatoribus delegati observent. Hi qui litteras vel paslmos discunt, illis observent ad excipiendum, quibus fuerint deputati: qui pro eis aut de negligentia arguendi sunt, aut in eorum eruditione et studio approbandi. Si autem discedens dictator pro se deputare neglexerit, ad patrem revertatur is qui excipit, ut ipse deputet pro absente qui ei dictare debeat, dum absens revertetur ad suum redeat dictatorem* („Despre cei care învaţă Paslmii, să-şi păstreze *dictatores* ce le-au fost repartizaţi. Cei care învaţă literele sau Psalmii, să-i respecte pe aceia cărora le-au fost încredinţaţi ca să-i ia în primire: aceştia fie sunt certaţi de ei pentru neglijenţă, fie sunt lăudaţi pentru erudiţie şi sârguinţă. Dacă însă, plecând *dictator*-ul, va fi neglijat să desemneze pe cineva în locul lui, să se întoarcă la *pater* acela care este fără *dictator*, pentru ca acesta să desemneze în locul celui absent pe cel care trebuie să-i dicteze elevului, până se întoarce absentul ca să-i redea *dictator*-ul"). Lectura personală în faţa profesorului este menţionată de către Valerius din Bierzo, *PL*, LXXXVII, 450 b: *Cum vero quodam die hora sexta diei ad operam sederem, et ille coram me legeret... mandavi illi electos psalmos recitare* („Într-adevăr, când într-o zi, la ora a şasea a zilei, şedeam la lucru, iar el citea în faţa mea... i-am dat câţiva psalmi aleşi să-i recite"). Beda, *Sup. Parab.*, II, 23, *PL*, XCI, 1005 d: *Quando sederis ad legendum cum magistro... diligenter intellige quae scripta sunt* („Când vei fi stat să citeşti cu profesorul... ai grijă să înţelegi cele scrise"); *Vita Alcuini*, IV, 10, *Pl*, C, 96: *Legens igitur Joannis evangelium ante megistrum* („Citind, aşadar, Evanghelia lui Ioan, înaintea profesorului").

128. *Vita Maglorii*, cap. 24, *AS*, oct., X, 782: *Nunc parvuli monachi... sancti Maglorii pedes amplexati sunt dicentes „beatissime pater, permitte nobis portum atque litus adire, ut garullitas nostrae vocis monachis quiscentibus somnum non possit eripere et ut securius alta voce legentes nostras lectiones valeamus commendari"* („Acum călugăraşii... i-au îmbrăţişat picioarele Sfântului Maclorius spunând «Preafericite părinte, îngăduie-ne să ajungem în port şi la ţărm, pentru ca ciripitul glasurilor noastre să nu-i poată smulge din somn pe monahii care se odihnesc şi pentru ca, citind mai liniştiţi cu voce tare ce avem de citit, să putem să fim lăudaţi»". *Regula Magistri*, cap. L, ed. Masai, 247, cerea ca, în sala de studiu, unul singur să citească şi ceilalţi să asculte: *Ne in uno redacta omnis congregatio suis sibi invicem vocibus obstrepent, id est lectionibus vacet unus de decem per loca et residui de suo numere audiant* („Întreaga adunare, redusă la unul singur, să nu răsune de vocile lor alternate, adică unul din zece să se ocupe cu cititul de fiecare dată, iar restul din decadă să asculte").

129. *Vita Rusticulae*, 6, *MGH, SRM*, IV, p. 342: *Nam fertur aliquando dum infans psalmos pararet et ut adsolet infantia sompno occuparetur, recumbens in genua unius de sororibus psalmum et ipsa in aure dicebat. Quae mox ut expergefacta fuisset, tanquam si eum legisset, ita memoriter recensebat, implens illud scripturae dictum „ego dormio et cor meum vigilat"* („Căci se spune că odată, când copila pregătea psalmi şi, cum li se întâmplă în mod obişnuit copiilor, o prinsese somnul, stând întinsă pe genunchii uneia dintre surori, aceasta îi rostea şi ea psalmul la ureche. Îndată după ce s-a trezit, astfel îl reda de la un cap la altul din memorie, ca şi cum l-ar fi citit, împlinind spusa Scripturii «Eu dorm, iar inima mea veghează»".

130. *Vita Abb. Acaunensium*, 9, *MGH, SRM*, III, p. 179, 12.

131. Cassiodor, *Inst.*, I-5. ed. Mynors, p. 22-23.

132. Cf. *supra*.

133. Isidor din Sevilla, *Sent.*, III, 14, 9, *PL*, LXXXIII, 689: *Acceptabilior est sensibus lectio tacita quam aperta. Amplius enim intellectus instruitur quando vox legentis quiescit et sub silentio lingua movetur; nam clare legendo et corpus lassatur et vocis acumen obtunditur* („Lectura în tăcere este mai bine primită de simţuri decât cea cu voce tare. Căci intelectul se instruieşte mai mult când glasul cititorului se odihneşte şi limba i se mişcă în tăcere, întrucât celui care citeşte tare şi trupul îi oboseşte şi ascuţimea vocii îi slăbeşte").

134. *Vita Columbani*, I, *MGH, SRM*, IV, p. 74, 16. Beda, *HE*, IV, 3, p. 210, ni-l înfăţişează pe Chas din Liechfield citind în plin vânt.

135. Bonifaciu, *Ep.*, *MGH, Epist.*, III, p. 329, 32.

136. Cf. *supra*.

137. *Vita Praeiecti*, *SRM*, V, p. 228: *Iubemur puer sonum reddere quam vix puncto ore audierat decantari... mox igitur sancto se docente spiritu ita cantum memoriter reddidit, ut cuncti patenter agnoscerent quod illam melodiam magistralem in puero divinas pietas insudisset* („Îi cerem copilului să redea sunetul de îndată ce l-a auzit cântat cu gura... aşadar apoi, instruindu-l Sfântul Duh, astfel a redat din memorie cântecul, încât toţi recunoşteau pe faţă că devoţiunea divină impregnase melodia profesorului în copil").

138. *Vita Samsoni*, ed. Fawtier, p. 40: *Tesserasque agnovit totas* („A cunoscut toate jetoanele"). R. Fawtier crede că este vorba de pătrăţele cu litere. Nu cumva, dimpotrivă, aceste pătrăţele aveau cifre? Definiţia glosarului lui Epinal, *tessera: tasol quandrangulum*, nu ne spune nimic.

139. G. Jones, prefaţa la ediţia lui Beda, *De temporum ratione*, p. 174, şi Cordoliani, *A propos du chapitre I du* De temporum ratione *de Bède*, *MA*, 1948, p. 209-223. Nişte manuscrise ne-au păstrat o explicaţie ilustrată a computului digital (cf. Cordoliani, *Etude du comput*, I, *Le manuscrit latin 7418 de la Bibl. Nat.*, *BECh*, 103, 1942, p. 61-62). *Romana computatio* (Jones, *Bedae pseudepig.*, p. 106 şi urm.), ar fi inspirat tratatul lui Beda. Referiri la computul digital antic în *Thesaurus*, art. *Digitus*, V, , 1, 25. Despre computul digital, cf. A. Quacquarelli, *A i margini dell' actio: la loquela digitorum*, în Vetera Christianorum, VII, 1970, 119-225 şi A. Alfoedi Rosenbaum, *The Finger Calculus in Antiquity and the middle Age*, *în FS*, V.

140. *De temporum ratione*, 19, ed. Jones, p. 218.

141. *PL*, CI, 1143: *Aliae propositiones ad acuendos iuvenes* („Alte propuneri pentru ascuţirea minţii tinerilor"). Cf. Manitius, I, 289, şi Jones, *Bedae pseudepigrapha*, p. 52. Să remarcăm că nu găsim nicăieri studiul fracţiilor, studiu pe care Aldhelm spune că l-a făcut cu multă greutate, cf. *supra*; despre studierea fracţiilor în Evul Mediu Timpuriu, cf. F. A. Jeldham, *Notation of fractions in the earlier middle Ages*, *Archeion*, VIII, 1927, p. 313-329, şi vechea lucrare a lu G. Friedlein, *Die Zahlzeichen und das elementare Rechnen des Griechen und Römer und des chrislichen Abendlandes von 7 bis 13 Jahr.*, Erlangen, 1869.

142. *Vita Maglorii*, *AS*, oct., X, 702: *Cum quadam die a magistro lectionem reddere rogatus esset, inventa est in tabula eius amplior quam ipse descripsisset li-tterarum insertio...* („Când într-o zi profesorul i-a cerut să reproducă lecţia, pe tăbliţa lui a apărut un amestec al literelor mai mare decât îl desenase el ...").

143. *Regula Magistri* descrie un examen în faţa abatelui, cf. *supra*. Episcopul din Trier îl examinează pe Gaugericus (Gery), cf. *supra*.

144. P. Diaconul, *Comm.*, cap. XXXVII, ed. *Bibliotheca Cassinensis*, IV, 1880, p. 124: *Post vero discessum hospitis debet illum prior admonere ubi negligenter interrogavit vel respondit... ut possit post modum petentibus reddere responsum* („Într-adevăr, după plecarea oaspetelui, trebuie mai întâi să-i atragi atenţia unde a întrebat sau a răspuns neatent... ca să poată după regulă să le răspundă celor care întreabă").

145. *Vita Gregorii*, 2, *MGH. SS*, I, p. 63.

146. Deşi provenite din latină, limbile populare din Italia şi Spania au deja, în secolul al VIII-lea, propria lor personalitate. Despre originea italienei, cf. C. H. Grandgent, *From Latin to Italian*, 1927, C. Battisti, *Avviamento allo studio del latino volgare*, Bari, 1955, şi mai recent, A, Schiaffini, *Problemi del passagio del latino all' italiano, Studi in onore A. Monteverdi*, Modena, 1959, vol. II, p. 691-715. „C' est dès le VII[e] siècle que commence la langue italienne", scrie Dag Norberg, *Le dévelopement du latin en Italie de saint Grégoire le Grand à Paul Diacre*, în *Settimane*, V, p. 495. De fapt, e greu de datat începutul unei limbi. Multă vreme au fost considerate catren „italian" popular câteva cuvinte găsite în *Orationalul Mozarab* (*CLA*, IV, 515) de la începutul secolului al VIII-lea: *Separeba boves, alba trabuta araba stalbo versorio seneba et negro semen seminata*, dar, aşa cum a arătat Curtius, *La littérature européenne*, p. 383, este vorba de un aforism al copistului care îşi compară pana cu plugul şi manuscrisul cu câmpurile. Totuşi, forma arată deja o evoluţie a latinei. Cf. A. Schiaffini, *I problèmi dell' indovinello veronese*, în *I mille anni della lingua italiana*, Milano, 1961, p. 71-96; cf. şi R. L. Politzer, *The language of the eight century Lombardic documents*, New York, 1949. Pentru spaniolă, cf. Menedez Pidal, *Origenes del Español*, ed. a 3-a, Madrid, 1950, şi M. C. Díaz y Díaz, *Movimientos foneticos en el latin visigodo, Emerita*, XXV, 2, p. 369-386.

147. Beda, *Cunabula gramaticae artis*, ed. Keil, V, p. 325. Autorul se adresează către *parvulis et incipientibus* („copii şi începători").

148. Cf. *supra*.

149. Cf. Collignon, *Une grammaire latine du VIII[e] siècle, Rph*, VII, 1883, p. 13-22.

150, *CLA*, II, 166. Acest manuscris este un dublu palimsest. Fragmentele gramaticale care acoperă un text istoric scris în secolul al V-lea au fost răzuite în secolul al X-lea.

151. Marrou, *Education*, p. 356-357.

152. H. Stevenson, *Earl scholastic colloquies*, Oxford, 1929, şi M. M. Dubois, *Aelfric sermonnaire, Docteur et grammairien*, Paris, 1943, p. 200 şi urm.

153. Kenney, *The Sources*, ş. 256, n. 290.

154. Despre glosarele din Evul Mediu Timpuriu, cf. G. Goetz, *Corpus glossariorum latinorum*, vol.IV, p. 3. şi urm. şi p. 101-298. W. M. Lindsay, *The Corpus Epinal, Erfurt and Leyden Glossaries*, Oxford, 1921, şi *The Corpus glossary*, Cambridge, 1921. Un fragment de glosar latin din secolul al VII-lea este publicat de C. Pascal, *Letteratura latina medievale*, Catania, 1909, Apendix 2, p. 191. Un manuscris italic din secolul al VII-lea ne păstrează un fragment de glosar, *CLA*, VIII, 106. Cf. în sfârşit manuscrisul de la Berna (611) provenit dintr-un *scriptorium* din Franţa orientală care conţine un glosar, extrase din *Origines*, fragmente de comput, de metrică etc.; cf. *CLA*, VII, 604, a şi b. Despre glosarele greceşti, cf. H. Le Bourdelles, *Naissance d'un serprent. Essai de datation de l'Aratus Latinus*, în *Mélanges Renard*, I, 506-514, *Latomus*, 1969.

155. M. Lindsay, *The Corpus Epinal*, şi H. Sweet, *The Epinal Glossary Latin and old English at the VIIIth century, Philological and Early English text society*, 1884.

156. J. H. Hessels, *A eight century latin anglo-saxon glossary preserved in the library of Corpus Christi College*, Cambridge, 1890; cf. *CLA*, II, 122.

157. Beda, *De orthographia*, ed. Keil, VII, p. 262. Acest tratat este destinat copiilor: *Ne puer legens erret* („Copilul să nu greşească când citeşte") este scris la p. 271, 19.

158. Cf. *supra*.

159. Despre acest studiu, cf. Roger, *Enseignement*, p. 350 şi urm.

160. *Ibid*., p. 363.

161. Beda, *De arte metrica*, ed. Keil, VII, p. 234, 10, 14: *Sed qui necdum ad hoc pervenit, hunc interim hortamur syllabas omnium partium orationis ex principio*

versuum heroicorum diligentius scrutentur. Omnis enim versus hexameter... et pentameter primam habet syllabam longam quia vel a spondeo vel a dactylo incipit... („Dar pe acela care nu a ajuns în acest punct îl îndemnăm ca, deocamdată, să cerceteze cu atenție silabele tuturor părților de vorbire de la începutul versurilor eroice. Căci orice vers hexametru... sau pentametru are prima silabă lungă, deoarece începe cu un spondeu sau cu un dactil ...").

162. Aldhelm, *De metris*, *MGH, AA*, XV, p. 161 și urm.

163. Cf. Roger, *Enseignement*, p. 351-352. Acest studiu trebuia să fie încă și mai dezvoltat pentru cantorii profesioniști care existau în marile centre religioase. Alcuin, *Ep.*, 114, *MGH, Epist.*, IV, p. 169, 12, evocând școala din York, îi distinge pe „cei care citesc, cei care cântă, cei care scriu".

164. Cum există acest lucru în Evul Mediu, cf. Lesne, *Les écoles*, p. 574.

165. Roger, *Enseignement*, p. 351-352, a văzut foarte bine această inovație.

166. *Vita Alcuini*, I, 5, *MGH, SS*, XV, 1: *Virgilii amplius quam psalmorum amator conceditur puer Albinus* („Se admitea că băiatul Albinus era mai mare iubitor al lui Vergiliu decât al Psalmilor").

167. Putem considera *Codex Salmasianus*, care ne-a transmis *Antologia latină* și alte poeme, drept unul dintre aceste manuale; la fel, *Liber Glossarum* al lui Ansileubus. Despre manualele școlare din epoca lui Isidor, cf. J. Fontaine, *Isidor din Sevilla*, p. 750 și urm.

168. Cum face Laistner, *The library of venerable Bede*, în *Bede, his life*, p. 263-266.

169. Despre comerțul cu cărți nu știm nimic. B. Bischoff a pus în evidență într-un manuscris din secolul al VIII-lea (*CLA*, IX, 1162) mențiunea *Sigibertus bindit libellum* („Sigibertus a vândut această carte"), dar nu crede că există la nord de Alpi un comerț organizat. Cf. o aluzie în *Biblioteche, scuole e letteratura nelle città dell'alto medio evo*, în *Settimane*, VI, p. 617.

170. Cf. *supra*.

171. Cf. *supra*.

172. Cf. *supra*.

173. Beda, *De temp. ratione*, cap. LV, ed. Jones, p. 276: *Sed innumera huiusce disciplinae sicut et caeterarum artium melius vivae vocis alloquio quam stili signantis traduntur officio* („Dar nenumăratele aspecte ale acestei discipline, ca și ale celorlalte arte, ni se transmit prin vorbire cu voce tare, mai degrabă decât prin activitatea stilului care scrie"). *Ibid.*, XVI, 60, p. 215.

174. Beda, *De temp. ratione, pref.*, p. 175: *De natura rerum et ratione temporum duos quondam stricto sermone libellos discentibus, ut rebar, necessarios composui* („Despre natura lucrurilor și despre calcularea timpului am alcătuit cândva, adunându-mi expunerile, două cărți, așa cum se credea, necesare").

175. Willibald, *Vita Bonifatii*, 2, ed. Levison, p. 9, face a termenul *scripturarum eruditio* să cuprindă gramatica, retorica, metrica, exegeza.

176. Despre importanța locului lui Origene începând cu această epocă, cf. De Lubac, *L'exégèse médiévale*, vol. I, 223 și urm. Despre manuscrisele traducerilor din Origene, cf. Siegmund, *Die Ueberlieferung*, p. 110.

177. Bonifaciu, *Ep. ad Duddum, MGH, Epist.*, III. p. 285, 11: *maxime in sanctorum Patrum spiritualibus tractatibus; quia spiritualis tractatus magister legentium sacrum eloquium esse dinoscitur* („mai ales în tratatele spirituale ale Sfinților Părinți; deoarece tratatul spiritual este recunoscut a fi profesorul celor care citesc cuvântul sfânt").

178. Beda, *In Luc.*, *Pl*, XCII, 302; în acest text, Beda îi menționează pentru prima dată, împreună, pe cei patru doctori: Ambrozie, Grigore, Augustin, Ieronim.

179. Cf. S. Carrol, *the venerable Bede, his spiritual teachings*, Washington, 1946, p. 49, și A. Wilmart, *La collection de bède le Vénérable sur l'Apôtre, RB*, XXXVIII, 1926, p. 16-52.

180. *PL*, XCV. 552. De asemenea, *Collectanea*. *Pl*, XCIV. 539-560 (*Clavis*, 1129). *Quaestiones in vetus Testamentum* ale lui Isidor din Sevilla (*PL*, LXXXIII, 207-424) se prezintă ca un şir de extrase din Origene, Ambrozie, Ieronim, Augustin, Fulgentius, Grigore cel Mare. Isidor îl destinează mai ales *fastidiosis lectoribus qui nimum longitudinem sermonis abhorrent* („cititorilor pretenţioşi, cărora le repugnă lungimea discursului"). Despre florilegiile patristice, cf. De Ghellinck, *Diffusion, utilisation et transmision des écrits patristiques*. în *Gregorianum*, XIV, 1933, p. 356-400. şi *Patristique et Moyen Age*, vol. II, 1947, p. 181-377.

181. Mai avem încă trei manuscrise din secolele al VI-lea şi al VII-lea, care conţin operele lui Eucherius, cf. *CSEL*, XXXI, p. VII.

182. Manuscris din secolul al VII-lea şi al VIII-lea de la München (14423) şi Sankt-Gallen (908). Aldhelm cunoaşte acest autor, *De metris*, *MGH*. *AA*, XV, p. 81, 17.

183. Cf. A. Wilmart, *Les allégories sur l'Ecriture attribuées à Raban Maur*. Este vorba de un glosar bibilc, *RB*, XXXII, 1920, p. 51.

184. Manuscrisele precarolingiene din *De doctrina christiana* sunt mai rare decât celelalte manuscrise ale lui Augustin, unul din secolul al V-lea (Leningrad,QV, I, 3), unul din secolul al VI-lea (Milano, Ambr., G58), şi unul din secolul al VIII-lea (Vatican, lat. 188).

185. Despre aceste lucrări, cf. Manitius, I, p. 85, p. 237. Se pot adăuga povestirile de călătorie ale lui Willibald în Ţara Sfântă (*MGH*, *SS*, II, 331), *De locis sanctis* a lui Adamnan, recent reeditată de D. Meehan, Dublin, 1958. Adamnan adăugase schiţe descrierilor pe care i le dictase călătorul, dar nici o hartă de ansamblu. Menţionarea unor hărţi este rară în această epocă. *Vita Columbani*, I, 27, *MGH*, *SRM*, IV, p. 104, 220, pomeneşte un mapamond; papa Zaharia pune să se deseneze la Laterano o hartă a lumii care trebuia să semene cu mozaicul bizantin de la Madaba. Despre mapamonduri la începutul Evului Mediu, cf. K. Miller, *Mappae mundi*, l, 1895. Despre cel pe care îl făcuse Isidor, cf. R. Udhen, *Die Weltkarte des Isidorus v. Sev.* în *Mnemosyne*, Leiden, III, 1935, 36, p. 1-28; cf. reproducerea mapamondului unui manuscris de la Albi din secolul al VIII-lea, în *Histoire universelle des explorations*, Paris, 1955, vol. I, p. 256.

186. Beda, *Nomina regionum atque locorum de Actibus Apostolorum* („Numele regiunilor şi ale locurilor din Faptele Apostolilor"), ed. Laistner, în Beda, *Super Acta Apostolicorum expositio*, p. 147-158.

187. *Vita Gregorii*, ed. Gasqut, p. 36: *In lanquentium direxit mirabile morum, contra vitia humanorum medicamina animorum* („A îndreptat în chip minunat leacuri împotriva viciilor moravurilor celor slabi, împotriva viciilor sufletelor omeneşti").

188. *Vita Bonifatii*, 2, ed. Levison, p. 9: *Historiae simplici expositione et spiritualis tripertita intelligentiae interpretatione imbutus* („Pătruns de simpla explicare a istoriei şi de tripartita interpretare a cunoşterii spirituale"). Despre sensurile Scripturii la anglo-saxoni, cf. De Lubac, *L'éxégèse médiévale*, I, p. 147. Isidor nu cunoaşte decât diviziunea tripartită, *ibid*., p. 158.

189. Despre *Quaestiones*, cf. Bardy, *La littérature*; despre tehnica dialogului, Hirzel, *Der Dialog, ein literar-historischer Versuch*, Leipzig, 1895.

190. Cf. Braulio, *Ep*., 44, ed. Madoz, p. 196, şi Beda, *In libros Regum* („Despre cărţile Regilor"), XXX, *PL*, CXI, 715. În *Antikeimenon* („Corespondentul"), Iulian din Toledo trece trece în revistă contradicţiile textului biblic şi le dă replica Părinţilor Bisericii. El vede întregul folos al acestui lucru (*Antikeimenon*. *PL*, XCVI, 668 c: *Nonne stimulavit nos ad quaerendum?* („Nu ne va stimula oare să cercetăm?"). *Ibid*., 675 c: *Haec sibi in verbis suis non discrepant, sed ad requirenda haec quasi discordantia studium nostrae mentis inflammatur* („Acestea nu se deosebesc prin cuvintele lor, însă pornirea minţii noastre se aprinde la cercetarea acestor lucruri ca şi cum ar fi contradictorii").

191. Ionas, *Vita Columbani*, I, 3, *MGH, SRM*, IV, p. 69: *Ut fieri adsolet cum ludendo magistri discipulos sciscitare conantur, ut de suo ingenio cognoscant vel flagrantem ubertate sensum vel neglegentiae somno torpentem, coepit ab eo ex difficilium quaestionum materia sensus querere* („Aşa cum se întâmplă de obicei, când profesorii se străduiesc să-i întrebe în joacă pe elevi, ca să cunoască din mintea lor sensul fie înflăcărat de abundenţă, fie amorţit de somnul neglijenţei, a început să caute să afle de la el sensul din conţinutul unor probleme dificile").

192. Isidor din Sevilla, *Quaedtiones de veteri et novo Testamento*, *PL*, LXXXIII, 201-207. Despre autenticitatea sa, cf. B. Altaner, *Der Stand der Isidor-Forschung*, în *Miscel. Isidoriana*, Roma, 1936, p. 10. Se poate cita şi un dialog atribuit lui Beda, *PL*, XCIII, 234-363.

193. *Ioca monachorum* („Jocurile călugărilor"), Publicată de Meyer în *Romania*, I, 1872, p. 483, după un manuscris de la Sélestat: *Quis primus ex Deo precesset? Verbum. Quis semel natus et bis mortuos? Lazarus... Quis prius rex factus est in Israel? Saül... Quis dominum negavit? Petrus. Quanti milites deviserunt vistimenta Christi? IV, etc.* („Cine a fost înainte de Dumnezeu? Cuvântul. Cine s-a născut o dată şi a murit de două ori? Lazăr... Cine a fost făcut mai întâi rege în Israel? Saul... Cine s-a lepădat de Domnul? Petru. Câţi soldaţi au împărţit hainele lui Cristos? Patru. etc."). Despre aceste *Ioca monachorum* şi despre dialogurile în general, cf. introducerea lui L. L. W. Daly, *Altercatio Hadriani Augusti et Epicteti philosophi*, Urbana (Illinois), 1939, şi W. Suchier, *Das mittellateinische Gespräch Adrian und Epictitus, nebst verwandten Texten, Joca monachorum*, Tübingen, 1955 şi *Clavis*, n. 1155 f.

194. Braulio, *Vita Aemeliani*, 2, *PL*, LXXX, 704 c: *Hoc credo nos facto instruens neminem sine magistrorum institutione recte ad beatam vitam tendere posse* („Acest lucru făcându-ne pe noi, cred, instruindu-mă, că nimeni nu poate tinde către viaţa fericită fără învăţătura profesorului")

195. Virgiliu Gramaticul, *Epitomae*, V, ed. Tardi, p. 69.

196. Cuthbert, *Ep.*, ed. Plummer, I, p. CLXII: *Nobis suis discipulis quotidie lectiones dabit* („Nouă, elevii săi, ne va da lecţii în fiecare zi").

197. Cf. *supra.*

198. Gegorius, *Ep.*, *PL*, LXXXIX, 516: *Obito scholas eorum qui elemetis imbuuntur et dic, ego sum eversor et persecutor imaginum, et confestim tabellas suas in caput tuum proiicient* („Vino în faţa clasei acelora care învaţă literele şi spune: «Eu sunt răsturnătorul şi prigonitorul icoanelor», şi pe dată ei îşi vor zvârli tăbliţele în capul tău").

199. Keil, VII, p. 260, 3.

200. Cuthbert, *Ep. ad Lullum*, *MGH, Epist.*, III, p. 405: *Per experimentum ad pedes eius nutritus, hoc quod narro, didici* („Am învăţat acest lucru pe care-l povestesc în practică, hrănindu-mă la picioarele lui").

201. Cuthbert, *ibid.*, p. 406: *Nunc vero quia rogasti aliquid de opusculis beati patris, cum meis pueris, iuxta vires quod potui tuae dilectioni preparavi* („Într-adevăr, acum, pentru că mi-ai cerut câte ceva despre preafericitul părinte, împreună cu copiii, după puterile mele, am pregătit ce am putut de dragul tău").

202. Cf. *supra.*

203. Cf. *supra.*

204. Cf. vestita *Grammaticorum* διαδοχη („Succesiunea Gramaticienilor") de Gauthbert, Manitius, II, p. 673-675, care se prezintă ca o istorie a gramaticienilor din secolul al VII-lea până în secolul al X-lea, nu fără greşeală, aşa cum se poate judeca din începutul la *recapitulatio*: *Theodorus monacus et abbas Adrianus Aldhelmo instituerant grammaticam artem, Aldhelmus Bedam, Beda Rhabbanum (Raban Maur) Rhabbanus, Alcuinum*, etc.... („Călugărul Theodor şi abatele Adrian l-au învăţat pe Aldhelm arta gramaticii, Aldhelm pe Beda, Beda pe Rhabbanus [Rabanus Maurus], Rhabbanus pe Alcuin, etc. ...").

205. *Reg. Mag.*, XXIV, ed. Masai, p. 219: *Propter detractionem futuram in saeculo cum secreta Dei saecularis agnoverit, si placuerit abbati aliam lectionem cuiuscumque codicis legat ut secretum monasterii vel mensuras vitae sanctae cons-titutas in disciplinam ab inrisoribus non sciatur* („Din pricina ponegririi viitoare în viaţa seculară, când un mirean a aflat tainele Domnului, dacă abatele va fi găsit de cuviinţă, să citească altă lecţie din vreun codice, ca să nu afle batjocoritorii taina mânăstirii sau cum au fost statornicite dimensiunile vieţii sfinte").

206. *De temporum ratione*, ed. Jones, p. 181: *De computo vel loquela digitorum potest autem de ipso quem praenotavi computo quaedam manualis loquela tam ingenii exercendi quam ludi agendi gratia figurari* („Însă, cât priveşte computul sau vorbirea degetelor, se poate mima, chiar prin computul pe care l-am pomenit mai înainte, un limbaj al degetelor atât pentru exersarea minţii, cât şi ca joacă"). Cf. E. M. Sanford, *De loquela digitorum, Classical Journal*, XXIII, 1928, p. 588-593. Fiecărei litere îi corespunde o cifră (a = 1; b = 2; c = 3), iar cifra este tradusă printr-o îndoire a degetului ca pentru computul digital. Acest obicei s-a păstrat în mânăstiri, cf. C. Van Rijnberk, *Le language par signes chez les moines*, Amsterdam, 1954.

207. Bonifaciu, bunăoară, cf. Levison, *St. Boniface and Cryptography*, în *England*, p. 290-294. Cf. şi B. Bischoff, *Uebersich über die nichtdiplomatischen Geheimschriften des Mittelalters, MIOEG*, LXII, 1954, p. 1-27.

208. Virgiliu Gramaticul, *Epitomae*, cap. XIII, ed. Tardi, p. 111: *Ne mystica quaeque et quae solis gnaris pandi debent, passim ab infimis ac stultis facile repperiantur* („Pentru ca misterele şi cele la care trebuie să aibă acces numai cunoscătorii să nu fie uşor aflate pretutindeni de cei mici şi de proşti"). Se pot tăia cuvintele sau silabele = *ge, ve, ro, trum, quando, tum, a, fec, om, ni, libet, aevo = quandolibet vestrum, gero omni aevo affectum* („oricând, vă păstrez afecţiune pentru totdeauna"), sau literele RRR, SS, PP, MM, NT, EE, OO, A, V, I = *spes Romanorum perit* („piere speranţa romanilor").

209. Cf. M. Cohen, *Pour une Sociologie du language*, Paris, 1956, p. 116-205, 211.

210. Lot, *La fin du monde antique*, p. 451.

211. Cf. scrisoarea lui Pelagius către Sapaudus din Arles, *MGH, Epist.*, III, p. 443.

212. Grigore cel Mare, *Epist.*, VIII, 19 (Terracina); IV, 29, IX, 204 (Sardinia); III, 59 (Sicilia), VIII, 1 (Corsica); *MGH, Epist.*, vol. II, p. 21, vol. I, 263, vol. II, 191, vol. I, 218, vol. II, 1.

213. Martin din Braga, *De correctione rusticorum*, ed. Barlow, p. 188-189. M. Meslin, *Persistances païennes en Galice vers la fin du VI^e siècle*, în *Mélanges Renard*, II, 512-524, *Latomus*, 1969.

214. Conciliul din Toledo, 589 (c. 14); 633 (c. 29); 636 (c. 4); 693 (c. 2). Cf. Mac Kenna, *Paganism and pagan survivals in Sapin up to the fall of Visigothic Kingdom*, p. 84-107.

215. Cf. Vacandard, *L'Idolâtrie en Gaule aux VI^e et VII^e siècles, RQH*, LXV, 1899, p. 443 şi urm., şi Salin, *Civilisation mérovingienne*, IV, p. 19 şi urm. Storm *Anglo-saxon magic*, La Haye, 1948; Levison, *Venus a man, from an unpublished sermon*, în *England*, p. 302-314.

216. *Indiculus superstitionum et paganiarum, MGH, Leges*, I, p. 19 şi urm. Cf. Hefele-Leclercq, *Histoire des Conciles*, III, 2, p. 854-861, şi mai ales A. Saupe, *Des Indiculus* (citat în *Bibliogr.*).

217. Testamentul lui Virgiliu din Auxerre (680), ed. Quantin, *Cartulaire de l'Yonne*, I, Auxerre, 1854, p. 18, vorbeşte despre un izvor: *Quae vocatus Dianna* („care se numeşte Dianna").

218. Conciliul de la Clichy, 626 (16), *MGH, Conc.*, I, p. 199.

219. Grigore cel Mare, *Dial.*, III, 7, ed. Moricca, p. 149, şi II, 8, *ibid.*, p. 95 (temple pentru Apollo). Să reţinem că până în secolul al VII-lea Pantheonul de la Roma este

încă un templu păgân, iar Castor și Pollux sunt cinstiți în insula de pe Tibru, la Ostia. Pentru Galia, cf. E. Knogel, *Schriftquellen zur Geschichte des Kunst der Merowingerzeit*, Bonner Jahrbücher 140-141, Darmstadt, 1936, p. 59-61.

220. Conciliul din Tours, 567 (c. 2, c. 22), condamnă *Parentalia* și *Kalendes* din ianuarie; pentru Galicia, cf. Martin din Braga, *De correctione rusticorum*, ed. Barlow, p. 189.

221. Bonifaciu, într-o scirsoare către Zaharia, se indignează de acest lucru, *MGH, Epist.*, III, p. 301, 1, 12: *Sicut adfirmant se vidisse annis singulis Romana urbe et iuxta ecclesiam sancti Petri in die vel nocte quando kalendae ianuarii intrant paganorum consuetudine chorus ducere per plateas et adclamationes ritu gentilium et cantationes sacrilegas celebrare et mensas illa die vel nocte dapibus onerare* („Precum afirmă că a văzut, în fiecare an, în orașul Roma și lângă biserica Sfântului Petru, ziua sau noaptea, când încep kalendele lui ianuarie, un cor dănțuind prin piețe, după obiceiul păgânilor, și strigăte în ritual mirean și cântece nelegiuite înălțate și mesele întinse, în acea zi sau noapte, pentru ospețe"). Conciliul roman din 743 trebuia să interzică aceste practici (*MGH, Conc.*, II, p. 16); despre rămășițele păgânismului la Roma, cf. F. Schneider, *Rom und Romgedanke*, p. 20 și urm.

222. Fliche și Martin, *Histoire de l'Eglise*, vol. V, p. 473.

223. Cf. L. Duchesne, *Origines*, p. 309-360; Capelle, *L'introduction du catéchuménat à Rome, Rec. Th.*, V, 1933, p. 129-154, și De Puniet, art. *Catéchuménat, DACL*, IV, 2609-2610; în sfârșit, pentru Evul Mediu, P. Göbl, *Geschichte der Katechese im Abendlande vom Verfalle des Katechumenats bis zum Ende des Mittelalters*, Kempten, 1880; J. P. Fischer, *Christian initiation baptism in the medieval Weast, A study in the desintegration of the primitive rite of initiation*, Londra, 1964.

224. Dondeyne, *La discipline des scrutins dans l' Eglise latine avant Charlemagne, RHE*, 28, 1932, p. 1-33 și p. 751, 787.

225. Cf. *Sermones de Scriptura* („Dezbateri despre Scriptură") ale lui Caesarius din Arles, ed. Morin, I, p. 319 și urm.; Beda, *In Esdram*, II, 9, *PL*, XCI, 867, 2, notează că cele patru Evanghelii sunt adesea explicate. La Neapole, se pune problema unei *traditio psalmorum*, cf. D. Morin, *Etude sur une série de discours d'un évêque de Naples du VI[e] siècle, RB*, VIII, 1894, p. 481 și urm.

226. Cf. comentariul lui Ildefons la *Crezul*, *Liber de Cognitione baptismi* („Carte despre cunoașterea botezului"), *Pl*, XCVI, 111-172; al lui Fortunatus la *Tatăl nostru* și la *Crezul*, *MGH, AA*, IV, p. 253.

227. Ildefons, *Liber de cogn. baptis.*, c. 126 d și 127 a: *Ad hoc autem sancti Patres, hoc non membranis sed memoriae commendare insserunt... In quo ideo ab apostolis breviatim collecta sunt ex omnibus Scripturis ut quia multi credentes vel litteras nescirent vel scientes occupati impedimento saeculi, Scripturas eis legere non liceret, hoc corde et memoria retinentes sufficientem sibi haberent scientiam salutarem* („Pentru aceasta, Sfinții Părinți au cerut să nu fie încredințată pergamentelor, ci memoriei... De aceea au fost adunate de către apostoli într-o formă prescurtată, din toate Scripturile, pentru ca, întrucât mulți credincioși fie nu cunosc literele fie, deși le cunosc dar sunt prinși cu treburile seculare, nu pot citi Scripturile, reținând în inimă și în minte această rugăciune să poată avea destulă știință pentru salvarea lor"). Cf. *Liber Ordinum*, ed. Férotin, p. 164: *Symbolum ... nemo scribit et legi possit ... sit vobis codex vestra memoria* („*Simbolul*... nimeni nu-l scrie și nu-l poate citi... cartea să fie în memoria voastră").

228. Pentru Italia de Nord, cf. Capelle, Tractatus de baptismo *attribué à saint Maxime de Turin, RB*, 45, 1933, p. 108, și Morin, *Un ordo scrutinorum de type inconnu jusqu'ici, RB*, 1927, p. 56. Pentru Spania, cf. D. Alonso, *La cura pastorale*, p. 270 și urm. Pentru Galia meridională, cf. G. J. Beck, *The pastoral care of souls*, p. 157 și urm. Pentru Africa, cf. scrisoarea lui Ferrand către Fulgentius, *PL*, LXV, 378.

229. Martin din Braga, *De correctione rusticorum*, ed. Barlow, p. 196, și Pirmin *Scarapsus*, ed. C. P. Caspari, *Kirchen Hist. Anecdota*, I, 1883.

230. Conciliul din Cloveshoc, 9, ed. Haddan-Stubbs, p. 365.

231. Beda, *Ep. ad Egbert*, 5, ed. Plummer, p. 409: *Multis saepe sacerdotibus idiotis haec utraque et symbolum videlicet et Dominicam orationem in linguam Anglorum translatam obtuli* („Pentru mulți preoți adesea proști am dat aceste două rugăciuni și adică *Crezul* și *Rugăciunea Domnească* în limba „engleză").

232. P. Sprockhoff, *Althochdeutsche Katechetik*, dis. Berlin, 1912. Un manuscris de la Autun (G3, fol. 1352) se prezintă și el ca un *ordo* al botezului pentru uzul unui preot, cf. *DACL*, VI. 1058.

233. Bonifaciu, *Sermon.*, 5, *PL*, LXXXIX, 853, și Conciliul din 747, c. 16, 25, 26; canonul 27 conține o formulă de abjurație în limba germanică, cf Hefele-Leclerck, *Histoire des Conciles*, III, 2, p. 885-892. Cf. D. Kilfer, *Die Taufvorbereitung in der frühmittelalterlichen Nenediktinermission*, în *Benedictus des Vates.*, p. 505-521.

234. Menționarea unor baptisterii rurale în corespondența lui Grigore cel Mare, VI, 22, 38, VIII, 1, *MGH, Epist.*, I, vol. I, p. 400 și 415, și II, p. 1. Cf. Chazotte, *Sacerdoce et ministère pastoral d'après la correspondance de Grégoire le Grand*, Teză Fac. de Teologie din Lyon, 1955 (dactilografiată). Viitorul Clotarius II este botezat la Nanterre. Grigore din Tours, *HF*, X, 28, p. 522: *Iussit baptisterium preparari in vico Nemptudoro* („A poruncit să se pregătească baptisteriul în satul Nemtudorus").

235. Se botează de Crăciun, de Păresimi sau în ajunul sărbătorilor, bunăoară cea a Sfântului Ioan.

236. Să semnalăm câteva texte care menționează botezul copiilor nou-născuți:

În Spania: Conc. de la Gerona 517, c. 5; Conc. de la Lérida 524, c. 13; Conc. de la Toledo 681, c. 2; Conc. de la Braga II, c. 7, și Ildefons, *Liber de cognitione baptismi*, XX.

În Italia: Paulus Diaconul, *HL*, V, 27: (*Diaconus... qui infantulos baptizabat* „Diaconul... care îi boteza pe copii"); *Vita Caesarii*, II, 17; *ordo Romanus* IX, a 2-a jumătate a secolului al VI-lea, este compus special pentru botezul copiilor. Cf. Andrieu, *Ordines Romani*, vol. I, 380 și urm.

În Galia: *MGH, Epist.*, III, p. 437; Grigore din Tours, *HF*, VIII, 4, p. 373; *Glor. Conf.*, 47, p. 777; *Vita Patrum*, II, 4, p. 671; *Mir. Mart.*, II, 43, p. 624; *Vita Amandi*, 15, 16, *MGH, SRM*, V, p. 430.

237. Legea lui Ina, 2, ed. Haddan-Stubbs, *Councils and Eccl., documents*, p. 215 (predecesorul lui Ina primise botezul la Roma înaintea morții, cf. Beda, *HE*, V, 7, ed. Plummer, p. 292). Cf. și *Penitențialul lui Theodor*, I, 14, 28, 29, ed. Haddan-Stubbs, p. 189. În Orient, canonul 21 al Conciliului de la Quinisextus (692) prevede sancțiuni dacă copilul nu este botezat în prima lună de la naștere.

238. Grigore cel Mare, *Dial.*, IV, 191.

239. Clotarius II este deja în vârstă (Grigore din Tours, *HF*, X, 28, p. 522). Fiul Fredegundei este botezat la zece ani cu ocazia unei boli. *Id., HF*, V, 34, p. 239, 15. Eucherius din Orléans la câțiva ani, *Vita Eucherii, MGH, SRM*, VII, p. 47. *Vita Geremari*, 8, *AS*, sept. VI, 699: (*Audoenus*) *suscipiens puerum, cathechizant eum preparetoque fonte baptismatis baptizavit* („Audoenus, luând copilul, îl catehizează și, după ce a pregătit fântâna botezului, l-a botezat").

240. Rolul nașilor este deja amintit de Caesarius, *Serm.*, CCXXIX, 6, ed. Morin, p. 865, 12: *Ante omnia symbolum eis et orationem dominicam ostendite* („Înainte de toate, arătați-le *Crezul* și *Rugăciunea Domnească*"); și Ildefons, *Liber de Cognitione baptismi*, 94, *PL*, XCVI. Cf. De Clercq, *Législation*, p. 357 și 358.

241. Conc. de la Cloveshoe, 11, ed. Haddan-Stubbs, p. 366: *Symbolum quoque eis diligenter insinuant ut intelligant quid credere, quid sperare debeant, infantibusque illud vel eis qui eos in baptismate suscipere voluerint tradant, post haec legitimos*

professiones profiteri solerter instruunt („Le prezintă cu grijă şi *Crezul*, ca să înţeleagă ce trebuie să creadă, ce trebuie să spere, şi le transmit această rugăciune pentru copii celor care vor fi vrut să-şi asume botezul, după care îi învaţă să rostească, aşa cum se obişnuişte, profesiunea de credinţă"). Cf. şi scrisoarea lui George din Ostia către papa Adrian (787), în Mansi, XII, 937-50. Despre învăţarea simbolului, cf. F. Wiegand, *Die Stellung des Apost. Symbols im kirchliches Leben den Mittelalters. Studien z. Gesch. der Th und der Kirche*, IV, 2, 1899.

242. Practica sacramentală a copiilor este rar menţionată în epoca noastră; cf. aluziile la împărtăşanie, Conc. de la Mâcon, 585, şi Conc. de la Cloveshoe, 23, *op. cit.*, p. 370' şi *Iudicium Clemetis* („Judecata lui Clemens"), 9, ed. Haddan-Stubbs, III, p. 227. La Roma, copiii posteau în Sâmbăta Mare (Grigore cel Mare, *Dial*,, III, 33, ed. Moricca, p. 211, I, 9).

243. Despre predică în secolele al IV-lea şi al V-lea, cf. Gaudemet, *L'Eglise dans l'Empire*, p. 593-597, şi Probst, *Katechese u. Predigt v. Anfang des IV bis Ende des VI Jahrhunderts*, Bratislavam 1884. Lucrarea lui A. Linsenmayer, *Gesch. der Predigt in Deutschland*, 1887, nu studiază perioada precarolingiană, cea a lui F. R. Albert, *Die Gesch. der Predigt in Deutschland bis Luther*, vol. I, 1892, o face foarte repede; cf. câteva referiri în M. Schian, *Geschichte der Predigt*, în *Reallexicon f. Protest Th. u. Kirche*, XV, 639.

244. *Form Bitur., 5, Marculf*, I, 5, *MGH, Leges*, V, p. 45. Cf. Capitul. lui Gontran, *MGH, Capit.*, I, p. 11, şi Conc. de la Saint-Jean-de-Losne (673). Scrisoarea lui Bonifaciu IV către Florian din Arles, *MGH, Epist.*, III, p. 455: *Sermone vestro cottidie hi qui caelestis gratia commisi sunt erudiantur* („Cu predica voastră zilnic se instruiesc cei care s-au încredinţat milei cereşti").

245. Grigore cel Mare, *Ep.*, III, 13, *MGH, Epist.*, I, p. 172: *Tua predicatione, qui litteras nesciunt, quid divinitus praecipiatur, agnoscant* („Prin predica ta, cei care nu cunosc literele află ce se învaţă în chip dumnezeiesc").

246. Cf. Dudden, *Gregory*, I, 229-238.

247. Cf. Conc. de la Vaison, 529, c. 2; pentru Spania, cf. Alonso, *La cura pastoral*, p. 396 şi urm. În Italia, Grigore le interzice tinerilor clerici să predice, *Moralia*, XII, 6, *PL*, XXV, 953, şi *In Ezechiel*, II, 1, *PL*, LXXXVIm 797.

248. Cf. Chrodegang, *Regula Canonic.*, 44, şi 83, *PL*, LXXXIX, 1076 şi 1094.

249.Cf. *supra.*

250. Cf. *supra.*

251. Cf. *supra.* Cu siguranţă în latină li se adresează Gontran credincioşilor adunaţi pentru slujbă, cf. Grigore din Tours, *HF*, VII, 8, p. 331.

252. E o problemă care se pune în toate epocile, cf. C. Mohrmann, *Le problème du vocabulaire chrétien, expériences d'évangélisation paléochrétienne et moderne*, în *Scientia missionum ancilla*, Nimègue, 1953, reeditată în *Etudes sur le latin des chrétiens*, Roma, 1958, p. 113-122. M. Manniard pregăteşte o teză despre „Comunicare scrisă şi comunicare orală în Occidentul latin din secolul al IV-lea până în secolul al IX-lea".

253. Mansi, XIV, c. 85: *In rusticam Romanan linguam aut Theodiscam quo facilius possint intelligere quae dicuntur* („În limba romană populară sau în vechea germanică, pentru a putea înţelege mai uşor ce se spune").

254. *Vita Eligii, MGH. SRM*, IV, p. 757, 30: *Predixi vobis simpliciter, ut intellegere possitis* („V-am predicat simplu, ca să puteţi înţelege"). Într-o predică refăcută în perioada carolingiană, Eligius se presupune că a spus: *Ad vos simplici et rusticano utentes elocquio...* („Pentru voi, oameni simpli, care folosesc limba populară ...") (*PL*, LXXXVII, 630).

255. Lot, *A quelle époque*, p. 105, n. 4, nu crede acest lucru. De Moreau, *Hist, de l'Eglise de Belgique*, p. 109, pune problema în legătură cu Sfântul Amand, dar nu

o rezolvă. Amand avea colaboratori printre clericii și călugării proveniți de la țară și care trebuie să fi vorbit limba populară.

256. *Vita Mommelini*, *AS, Belgii*, IV, p. 403-404: *Cuius Eligii in loco fama bonorum operum quia praevaletit non tantum in theutonica sed etiam in romana lingua* („Cel venit în locul acestui Eligius avea faima unor opere frumoase, deoarece se baza nu atât pe limba veche germanică, cât și pe limba romană"). Sfântul Gall este renumit pentru cunoștințele sale de limbă vulgară, dar textul care ne dă aceste informații este târziu, *Vita S Galli, MGH. SRM.* IV, p. 260.

257. Beda, *HE*, III, 3, ed. Plummer, p. 132: *Evangelizate antistite qui Anglorum linguam perfecte non noverat, ipse rex suis ducibus ac ministris interpres verbi existeret caelestis* („Evanghelizați-vă, pășiți înainte, spunea cel care nu știa bine limba anglilor, și însuși regele era tălmaciul cuvântului ceresc pentru comandanții și miniștrii săi").

258. *Vita Vulframni, MGH, SRM*, V, p. 66: *Respondebat autem dux* (este vorba de un frison) *patrio sermone* („Dar comandantul răspundea în limba părintească").

259. La Saint-Wandrille: *Vita Vulframni*, IV: *De eodem loco cooperantes verbi strenuos et ad predicandum idoneos* („Colaboratori din acel loc cu aplecare pentru cuvântul sfânt și pregătiți pentru a predica"); la mânăstirea irlandeză a lui Egbert (Beda, *HE*, V, 9, p. 296): *Electis sociis strenuissimis et ad praedicandum verbum idoneis* („Colaboratori foarte zeloși și pregătiți să predice cuvântul sfânt").

260. *Vita Amandi*, I, 9, *MGH, SRM*, V, p. 435. *Vita Eligii*, I, 10, vol. IV, p. 677. *Vita Vulframni, MGH, SRM*, id. V, p 666.

261. *Vita Eligii*, II, 16, *MGH, SRM*, IV, p. 705-8.

262. Cf. *supra* și U. Engelman, *Der leilige Pirmin u. seine missionsbüchlein*, Konstanz, 1959.

263. Levison, *Venus a man, from an unpublished sermon*, în *England*, p. 302-314.

264. Cf. A. Lecoy de la Marche, *La chaire française au Moyen Age*, Paris, ed. a 2-a, 1880, p. 47 și urm.

265. În afară de predicile lui Caesarius, a se vedea cele ale lui Sedatus din Nîmes (*Clavis*, 1005), cele ale lui Ioan din Neapole (*Clavis*, 915) și cele ale lui Fulgentius (*Clavis*, 828).

266. Grigore cel Mare, *Homel. in Ezechiel*, VI, 7, *PL*, LXXVI, 831 c: *Rota ergo quasi per terram trahitur quia parvulis sermone concordat et tamen magnis spiritualis infundens quasi circulum in altum levat* („Ca roata se târăște pe pământ, fiindcă se potrivește celor mici și totuși, revărsându-se peste cei mari, se ridică în văzduh ca un cerc"). Id., *Moral.*, XX, 1, *PL*, LXXVI, 135 c.

267. Id., *In Ezechiel*, I, 7, 10, *PL*, LXXVI, 844 c: *In una enim eademque scripturae sententia alias sola historia pascitur; alius typicam alias vero intelligentiam per typum contemplativam quaerit* („Căci din una și aceeași învățătură a Scripturii, uneori se hrănește doar cu istoric, un altul găsește alteori gândire simbolică, ba chiar, prin simbol, gândire contemplativă"). Despre comentariul literal al Scripturii, istoria, cf. H. De Lubac, *Exégèse médieevale*, Paris, 1959, vol. II, p. 426 și urm. Să reținem că Grigore se referă aici numai la Biblie și nu la comentariile exegetice. El i-a reproșat lui Marinianus din Ravenna că și-a citit public *Moralia, Ep.*, XII, 6, *MGH, Epist.*, vol. II, p. 352: *Quia non est illud opus populare et rudibus auditoribus impedimentum magis quam provectum generat* („Deoarece aceea nu este o operă populară și le aduce ascultătorilor necultivați mai degrabă o piedică decât un profit").

268. Isidor din Sevilla, *Sent.*, I, 18, 3, *PL*, LXXXIII, 576: *In scripturis sanctis quasi in montibus excelsis et viri perfecti... et simplices quasi parva animalia inveniunt modicos intellectus ad quos humiles ipsi refugiant* („În sfintele Scripturi la fel ca pe niște munți înalți și bărbații desăvârșiți... și oamenii simpli găsesc, la fel ca micile viețuitoare, idei mărunte în care se refugiază cei umili"); 4: *Scriptura sacra infirmis et sensu parvulis secundum historiam humilis videtur in verbis* („Sfânta

Scriptură le pare celor slabi şi mici la minte, după istoric, cu cuvinte umile"); *ibid.*, III, 43, al. 712: *Rudibus populis seu carnalibus plana et communia non summa atque ardua praedicanda sunt* („Pentru mulţimea necioplită sau carnală trebuie să se predice lucruri plate şi comune, nu înalte şi fălnice").

269. Cf. sfaturile lui Caesarius din Arles, *supra*.

270. Grigore cel Mare, *Dial.*, IV, 15, ed. Moricca, p. 250 : *Nequaquam litteras noverat sed scripturae sacrae sibimet codices emeret et religiosos quosque in hospitalitatem suscipiens, hos coram se studiose legere faciebat... ut plene sacram scripturam disceret* („Nu ştia deloc literele, dar îşi cumpărase cărţi cu Sfânta Scriptură şi, primind în ospeţie nişte oameni religioşi, îi punea să le citească atent în faţa sa... ca să înveţe în întregime Sfânta Scriptură").

271. Despre *sortes biblicae* şi *sortes sanctorum*, cf. *DACL*, XV, 2, 1590-1592, col. 1292, şi P. Courcelle, *L'enfant et les „sorts bibliques"*, VC, VII, 1953, p. 204 şi 220.

272. Grigore din Tours, *Glor. Martyr.*, 63, *MGH, SRM*, I, p. 531: *Mos namque erat hominum rusticorum, ut sanctos Dei, quorum agones relegunt, attentius venerentur* („Căci oamenii de la ţară aveau obiceiul să-i venereze cu mai mare zel pe sfinţii Domnului, ale căror isprăvi le citesc"). *Vita Sulpicii, PL*, LXXX, 574 c: *Tamen vel sermonem tenuem devotae plebis auribus tentamus inferre* („Totuşi încercăm să vârâm în urechile mulţimii de credincioşi chiar şi o poveste uşoară").

273. *Vita Eutropii, Gallia christiana nova*, Orange-Valencia, 1916, p. 10: *Illa magis narranda sunt quae exemplis suis excitant, instruant, et aedificent audientes*... („Trebuie povestite acele lucruri care incită prin exemplul lor, îi educă şi-i edifică pe ascultători ...") şi pref. la *Vita Bibiani, MGH, SRM*, III, 94.

274. Grigore cel Mare, *In Ezechiel, PL*, LXXVI, 1014 b: *Plus enim plerumque exempla quam ratiocinationis verba compungunt* („Căci exemplele incită mai mult şi pe mai mulţi decât cuvitele teorici"). Cf. Id., *Hom. in Evang.*, c. 1290, şi *Dial.*, pref., ed. Moricca, p. 15: *Sunt nonnulli quod ad amorem patriae coelestis plus exempla quam praedicamenta succendunt* („Sunt unii a căror iubire cerească le-o aprind mai mult exemplele decât predicile"). Cf. aceleaşi idei la Maximus din Torinom *Serm.*, 87, *PL*, LVII, 706: *Quod utile est mihi, melius disco exemplo sanctorum quam assertione verborum* („Ce-mi e folositor învăţ mai bine din exemplul sfinţilor decât din afirmaţii"). Cf. şi Sisebut, *Vita Desiderii, MGH, SRM*.III, p. 631: *Exemplo magis quam verbis edocuit, sciens dominum adfuturum non tam eloquia quaesiturum quam opera* („A învăţat mai mult din exemplu decât din expuneri, ştiind că Domnul, când va veni, nu va căuta atât vorbe cât fapte"), şi *Vita Aredii*, 2, *MGH, SRM*, III, p. 582, 16: *Plus namque aedificat exemplum boni operis cum simplicitate vigoris, quam multa praedicatio cum tumore vanae gloriae* („Căci mai mult convinge exemplul unei fapte bune plină de forţă simplă, decât multă predică plină de emfaza unei glorii deşarte"). Despre soarta acestor *exempla*, cf. J. W. Welter, *L'exemplum dans la littératur religieuse et didactique du Moyen Age*, Paris, 1927.

275. Cf. De Gaiffier, *La lecture des Actes des martyrs dans la prière liturgique en Occident, AB*, LXXII, 1954, p. 134-166,

276. Cf. lista în *Clavis*, n. 2076 şi urm.

277. Alcuin, *Vita Willibrordi, pref., AS*, nov., III, 435: *Unam quoque priori libello superaddidi omeliam quae utinam digna esset tuo venerando populo praedicari* („Am adăugat primei cărţi şi o omilie, care de-ar fi demnă să fie predicată poporului tău demn de cinstire"). Despre cultura „populară", cf. Le Goff, *Culture cléricale et traditions folkloriques dans la civilisation mérovingienne*, în *Annales*, XXII, 1967, 780-791.

278. Cassiodor, *Inst.*, I, 32, 2, ed. Mynors, p. 79: *Ipsos autem rusticos qui ad vestrum monasterium pertinent, bonis moribus erudite... furta nesciant, lucos colere prorsos ignorent... sciant etiam Deum ubertatem agris eorum dignanter infundere si eum fideliter consueverint invocare* („Însă pe ţăranii care ţin de mânăstirea voas-

tră să-i învățați bunele moravuri... să nu cunoască furtul, să le fie străin cultul fățiș al dumbrăvilor sfinte... să știe chiar că Dumnezeu binevoitor dă din belșug rodnicie ogoarelor, dacă se vor fi obișnuit să îl invoce cu credință").

279. Ambrosius Autpert, *De cupiditate.PL*, LXXXIX, 1290 a.

280. *Vita Eligii, MGH, SRM*, IV, p. 753, 10: *Qui et ipse caste vivit et filios vel vicinos suos docet ut caste et cum timore dei vivant... qui postremo symbolum vel orationem dominicam memoriter tenit et filios ac filias eodem docet* („Care și el trăiește în curăție și pe fiii sau pe vecinii său îi învață să trăiască în curăție și cu frică de Dumnezeu... care, în cele din urmă, ține minte *Simbolul* și *Rugăciunea Duminicală* și îi învață la fel și pe fiii și pe fiicele lui").

281. Pirmin, *Scarapsus*, ed. Caspari, dă o listă de opt vicii ce trebuie evitate. „Catehismul" de la Wissemburg citează douăzeci. Despre acest text, cf. *supra*. Despre predicile lui Bonifaciu, cf. F. Flaskamp, *Die Missionsmethode des hl. Bonifacius*, Hildesheim, 1929, W. Konen, *Die Heidenpredigt in der Germanenbekehrung*, Düsseldorf, 1909, și J. Lortz, *Untersuchungen zur Missionsmethode*, art. citat în *Bibliografie*. Despre metodele misionarilor, cf. W. H. Fritze, *Universalis gentium confessio*, în *FS*, III, și H. Lowe, *Pirmin Willibrord ynd Bonifatius ihre Bedeutung für die Missionsgeschichte ihrer Zeit*, în *Settimana di Studio...*, XVI, Spoleto, 1967 și urm.

282. Un *liber de moribus* („carte de moravuri") atribuită lui Martin din Braga, *PL*, LXXII, 2629, este compus din extrase din maximele lui Seneca, Lactanțiu, Ausonius ..., cf. Schanz, IV, 2, 626, și Barlow, *Martini Brac., op. omnia*, p. 285.

283. Bonifaciu, *Ep.*, 91, *MGH, Epist.*, III, p. 377, 3: *Quod nobis predicantibus habile et manuale et utillimum esse videtur* („Ceea ce nouă, celor care predicăm, ni se pare ușor și la îndemână și foarte folositor").

284. Despre folosire lui Caesarius de către predicatorii anglo-saxoni, cf. Leviso, *England*, p. 140, 306 și urm.

285. Primele omilii sunt redactate la Farfa și la Roma. Cf. J. Leclercq, *Tables pour l'inventaire des homéliaires manuscrits*, în *Scriptorium*, II, 1948, p. 195-214.

286. Nu există despre această problemă nici o lucrare de ansamblu. Cf. câteva texte citate de D. L. Gougaud, *Muta predicatio, RB*, 1930, 42, p. 168, și E. Knogel, *Schriftquellen z. Gesch. der Kunst der Merovingerzeit*, Darmstadt, 1936, p. 50-51.

287. Cf. *DACL, Images*, vol. VII, 1, 180-302.

288. Grigore cel Mare, *Ep.*, IX, 208, *MGH, Epist.*, I, vol. III, p. 195: *Idcirco enim in ecclesiis adhibetur ut hi qui litteras nesciunt saltem in parietibus videndo legant quae legere in codicibus non valent* („Căci de aceea sunt acceptate în biserici, pentru ca aceia care nu cunosc literele măcar văzându-le pe pereți să citească ce nu pot citi din cărți"); *ibid.*, XI, 10, p. 270: *Aliud est enim picturam adorare, aliud picturae historia quid sit adorandum addiscere... quia in ipsa ignorantes vident, quod se qui debeant, in ipsa legunt qui letters nesciunt* („Căci una este să venerezi chipul pictat, alta să înveți din istoria înfățișată de pictură ce trebuie să fie venerat... deoarece în acesta neștiutorii văd ce... ar trebui, în ea citesc cei care nu cunosc literele").

289. Beda, *HE*, I, 25, ed. Plummer, p. 46: *Veniebant... ferentes... imaginem domini salvatoris in tabula depictam* („Veneau... purtând... chipul pictat al Domnului salvator").

290. Cf. *supra*. Ne putem întreba dacă dezvoltarea miniaturii precarolingiene nu are legătură cu instruirea religioasă în general.

291. Beda, *Vita S. Abbatum*, 9, ed. Plummer, p. 393.

292. Id.: *Quatenus intrantes ecclesiam etiam letterarum ignari contemplaretur aspectum* („Întrucât cei care intră în biserică, chiar dacă sunt analfabeți, să contemple chipul"). Cf. Id., în *Homel.*, I, 13, *CCL*, CXXII, p. 93, 181: *Quae non ad ornamentum solummodo ecclesiae, verum et ad instructionem intuentium proponerentur*

(„Acestea sunt puse la vedere nu numai pentru împodobirea bisericii, ci și pentru instruirea privitorilor").

293. Grigore II, *Ep. ad Leonom, PL*, LXXXIX, 521 d: *Viri ac mulieres pueros parvulos nuper baptizatos in ulnis tenentes, itemque florentes aetate juvenes... indicatis digito historiis eos aedificant...* („Bărbați și femei ținând în brațe copii de curând botezați, de asemenea tineri în floarea vârstei... îi lămuresc prin istoriile arătate cu degetul...".

294. Grigore cel Mare, *Ep.*, XI, 10, p. 270: *Unde precipue gentibus pro lectione pictura est* („De unde mai cu seamă pentru mase pictura ține loc de lectură"); cf. episodul povestit de Paulus Diaconul, *HL*, IV, 16, *MGH, SRL*, p.121: un duce de Spoleto se convertește văzând frescele de la San Sabino din Spoleto.

295. În afară poate de patru versuri din „cantilena Sfântului Faron", păstrate în latină într-un text din secolul al IX-lea, *Vita Faronis*, 78, *MGH, SRM*, V, p. 193. R. Louis, *Girart de Vienne*, I, p. 298-300, crede că este vorba de traducerea originalului „roman", dar discuțiile sunt încă numeroase în legătură cu acest subiect.

296. Edictul lui Childebert, *MGH, Capit. Reg.*, I, 1, p. 2, 8: *Bausatrices per villas ambulare* („Cântărețe umblau prin orașe"); *Vita Radegundis*, I, 36, *MGH, SRM*, II, p. 375: *Inter corandas et citharas dum circa monasterium a saecularibus multo fremitu cantaretur* („Între corul dănțuitoarelor și chitare, cât timp se cânta de către mireni, cu multă larmă, în jurul mânăstirilor"); una dintre călugărițe recunoaște o arie pe care o cânta altădată (*unum de meis canticis* „unul din cântecele mele"); Kurth, *Histoire poétique des Mérovingiens*, p. 491, socoate pe nedrept că este vorba de cântece religioase.

297. Cântece de nuntă: cf. Conciliul de la Vannes (465), c. 11; de la Agde (506), c. 39; de la Auxerre (518), c. 40; de la Mérida (546)l cf. Isidor din Sevilla, *Origines*, I, 39; conciliul de la Toledo (569), c. 22. Cântece ale sărbătorilor de sezon, cf. Isidor din Sevilla, *De officiis*, I, 41, 2; *Origines*, X, 109; despre aceste sărbători, cf. *supra*.

298. *Vitas Pat. Emerit.*, ed. Garvin, p. 246, 29: *Cum omne plebe plaudentes manibus ymnizantesque venerunt* („Au venit cu tot norodul, bătând din palme și cântând imnuri"); Iulian din Toledo, *Historia de Wambae regis expeditione, MGH, SRM*, V, p. 5.

299. Chitara (*Vita Aemiliani, PL*, LXXX, 703, c), lira (Valerius din Bierzo, *Ordo querimoniaem Pl*, LXXXVII, 443).

300. Cf. predica publicată de J. Leclercq, *Sermon ancien sur les danses déshonnêtes*, în *RB*, LIX, 1949, 196-201, și datează din secolele V-VI. Ea vine poate din Spania.

301. *Turpes cantici*: Conc. de la Toledo (589), c. 23 (Mansi, IX, 999); *amatoria turpia*: Isidor, *Reg.*, V, 5, Augustin, *De opere monach.*, XVII, 20 = *Institutionum disciplinae*, ed. Anspach, *RhM*, 1912, p. 566. *Amatoriae cantiones*: *Regula Tarnatensis*, 8, *PL*, XVI, 980; *Cum choreis femineis turpia... decantare videantur* („Când văd corurile de femei care dansează... cântând într-una"); Conc. de la Chalon (639), *MGH, Conc.*, I, 212. *Cum ebrietate scurrilitate vel canticis* („Cu beție, bufonerii sau cântece"): edictul lui Childebert, Cap. I, p. 2, 58; *ad excitandam libidinem nugatoribus cantionibus proclamare* („strigând cu cântece batjocoritoare pentru a stârni plăcerea"): scrisoarea lui Licinianus din Carthagena către episcopul din Ibiza, ed. Madoz, p. 128. *Si quis in quacumque festivitate ad ecclesiam veniens pallat (psallit) foris aut saltat aut cantat orationes amatoria...* („Dacă cineva, la vreo sărbătoare, venind la biserică, cântă afară sau dansează sau cântă cântece de dragoste..."); *Iudicium Clementis*, 20, Haddan-Stubbs, II, p. 227.

302. Cf. *supra*, și Valerius din Bierzo, *Ordo querimoniae*, 34, *PL*, LXXXVI, 443, ne descrie cu precizie dansul scandalos pe care un preot îl executase în fața lui.

303. Conc. din Toledo (589), din Braga (572) (Mansi, IX, 999, și XII, 371). Conc. de la Auxerre (573). *MGH, Conc.*, I, 180: cor de laici și cântece ale fetelor în biserici.

Conc. de la Chalon, 639 (*Id.*, I, 212). Eligius este întrerupt din predicare de oameni care încep să danseze (*modis diversis debaccare* „dănţuiau în felurite chipuri"), *Vita Eligii*, II, 22, *MGH, SRM*, IV, p. 712, 19.

304. Duchesne, *Les origines*, p. 295-305, şi Festugière, *L'enfant d'Agrigente*, Paris, 1941, şi R. N. Bonet-Llach, *De sanctificatione destorum in Acclesia catholica, a primordiis ad s. VI inclusive*, Ripoll-Gerone, 1945.

305. Grigore cel Mare, *Ep.*, XI, 56, *MGH, Epist.*, I, vol. II, p. 331, citată de Beda, *HE*, I, 30, p. 65. Anumite sărbători creştine au primit în Anglia nume luate de la ceremoniile păgâne: Easter (Paşte), Yule (Crăciun).

306. J. Scuderi Ruggieri, *Alle fonti della cultura ispano-visigótica*, *SM*, 1943-1950, p. 34 şi urm.

307. *Liber ordinum*, ed. Férotin, p. 433: *Ordo ad thalmum benedicendum* („Regulă pentru binecuvântarea patului nupţial"), p. 434: *Ordo arrarum* („Regula arăturilor"), p. 436: *Ordo ad benedicendum eos qui noviter nubunt* („Regulă pentru binecuvântarea celor ce se căsătoresc în curând"), p. 166: *Benedictio seminis* („Binecuvântarea seminţei"). Cf. *Sacramentaire gélasien*, 89: *Benedictio pomorum arbores* („Binecuvântarea pomilor fructiferi"), 89-90, ed. Chavasse, p. 461-469.

308. Cf. *supra*; despre ceremoniile din Vinerea Mare în Spania, cf. Duchesne, *Les origines*, p. 463-465.

309. Basorelieful descoperit în biserica Santa Eulalia din Boveda (Lugo) este reprodus în Garcia Villada, *Historia ecclesiástica*, II, 2, p. 253; despre dansul sacru, cf. E. Bertrand, art. *Danse religieuse*, în *DdS*, III, 25-26. L. Gougaud, *Les danses dans les églises*, în *RHE*, 1914, p. 1-22 şi 229-245.

310. Cf. J. A. Jungmann, *Missarum sollemnia*, Paris, 1951, vol. I, p. 109, şi *DACL*, art. *Gallicane (liturgie)*, vol. VI, p. 473-593; despre participarea poporului. cf. G. Nickl, *Der Anteil des Volkes an der Messliturgie im Frankreich von Chlodwig bis auf Karl den Grossen*, Insbruck, 1930.

311. Caesarius din Arles îi pune pe credincioşi să cânte (*Vita Caesarii*, I, 19, ed. Morin, II, p. 303); la Paris, Germanus pune să cânte poporul şi copiii (Fortunatus, *Carm.*, II, 9, 69, *MGH, AA*, IV, p. 39): *Plebs psallit et infans* („Poporul şi copiii cântă"); la Limoges, episcopul Exocius compune cântece pentru credincioşii săi (Fortunatus, *Carm.*, IV, 6, 13, *ibid.*, p. 83): *Recreans modulamine cives* („Reînviorându-i pe cetăţeni prin armonii"); la Chartes, episcopul Chalactericus (Fortunatus, *ibid.*, p. 84), şi la Lyon Sfântul Nizier (*CLI*, XIII, 2400) fac acelaşi lucru.

312. Conc. din Tours, 567 (24), *MGH, Conc.*, I, p. 133: (*Hymnos*) *qui digni sunt forma cantari* („Imnuri care, prin formă, sunt demne de a fi cântate"); Conciliul din Braga, 561 (12) este mai rigorist: *Nihil poetice compositum in ecclesia psallatur* („Nimic compus poetic să nu se cânte în biserică"), şi se referă la Conciliul din Laodiceea. Se cunosc legăturile care există între Braga şi Tours în această epocă. Să fi existat oare o influenţă? Rigoriştii vor chiar să interzică imnurile lui Hilarius şi Ambrosius; (al 4-lea Conc. de la Toledo (633) c. 13). Cf. în legătură cu răspândirea imnurilor, S. Corbin, *L'Eglise à la conquète de sa musique*, p. 126 şi urm.

313. Cf. *supra*.

314. Cf. plângerile lui Beda, *Ep. ad Egbertum*, ed. Plummer, p. 408 şi urm., *in Samuel*, *Pl*, XCI, 590 d, şi Bonifaciu, *Ep. ad Egbertum*, *MGH, Epist.*, III, p. 377, 11: *Propter raritatem sacerdotum* („Din pricina puţinătăţii preoţilor").

315. Deja Isidor din Sevilla în *Sent.*, III, 51, *PL*, LXXXIII, c. 723, insista asupra colaborării între prinţi şi Biserică. Cf. şi Bonifaciu, *Ep., op. cit.*, p. 329. 14: *Sine patrocinio principis Francorum nec populum ecclesiae regere, nec presbiteros, vel clericos, monachos vel ancillas Dei defendere possum* („Fără protecţia principelui francilor nu pot nici îndruma poporul Bisericii, nici apăra preoţii sau clericii, monahii sau slujitoarele Domnului").

316. Cf. J. Chelini, *La pratique dominicale dans l'Eglise franque sous le règne de Pépin, RHEF*, XLII, 1956, p. 161-174 şi P. Riché în *Histoire spirituelle de la France*, Pris, 1964, p. 54 şi urm.

317. Despre această evoluţie, cf. J. A. Jungmann, *Missarum sollemnia*, vol. I, p. 116. Biserica carolingiană s-a străduit să iniţieze poporul să participe mai activ la slujbă. *Ibid.*, p. 289-290.

318. *Statuta ecclesiae*, c. 38, ed. Morin, în *S. Caesarii opera*, vol. II, p. 93: *Laicus praesentibus clericis, nisi ipsis probantibus, docere non audeat* („Laicul să nu îndrăznească să-i înveţe pe clerici, decât dacă aceştia îngăduie").

319. Laicul care întâlneşte un preot trebuie să coboare de pe cal şi să-l salute; Conc. de la Mâcon, 585, c. 15, *MGH, Conc.*, I, p. 170.

320. Beda, *Ep. ad Egbertum*, 5, ed. Plummer, p. 409, şi 15, p. 418: *Qui in populari adhuc vita continentur de laicis, id est in populari adhuc vita constitutis* („Cei care încă se mai află în viaţa lumească de laici, adică cei ce au încă statut în viaţa lumească"). În *Istoria Bisericii*, V, 23, p. 351, el constată cu bucurie că laicii şi copiii lor preferă să intre în mânăstire mai degrabă decât să practice arta militară.

321. La mijlocul secolului al VIII-lea, se consideră că societatea conţine două ordine, *oratores* („oratorii") şi *bellatores* („războinicii"). Cf. M. David, *Les Laboratores*, în *Etudes d'histoire du droit privé offertes à P. Petot*, Paris, 1959, p. 110.

Încheiere

1. Pentru a relua titlul lui E.K. Rand, *The Founders of the Middle Ages*, Cambridge, Mass, 1928.

2. Despre cultura de tranziţie a lui Isidor, cf. J. Fontaine, *Isidore de Séville*, p. 807 şi urm. Socot că greu poate fi legat de o tradiţie deja medievală, aşa cum ar vrea Marrou şi F. Chatillon, *Patristique et Moyen Age*, în *RMAL*, IV, 1948, p. 12.

3. J. Leclerq, *L'Amour des Lettres*, p. 235.

4. Nu vrem să ne implicăm în cearta verbală în legătură cu Renaşterea carolingiană. Cf. despre această problemă şi în sens contrar, P. Lehmann, *Das Problem der Karolingischen Renaissance*, în *Settimane*, I, p. 310-358 şi A. Monteverdi, *Il problema del Rinascimento Carolino*, *ibid.*, p. 359-372.

5. *Capit. reg Franc.*, I, p. 60: *Psalmos, notas, cantus, compotum, grammaticam, per singula monasteria vel episcopia et libros catholicos bene emendate* „Emendaţi bine psalmii, notele, cântările, compotul, gramatica, în fiecare mânăstire sau episcopie şi cărţile catolice". Despre legislaţia şcolară a lui Carol cel Mare, cf. E. Lesne, *Les écoles*, p. 15.

6. Cf. capitularul *De litteris colendis*, *Cap reg. Franc.*, I, p. 79: *Cum enim in sacris paginis schemata, tropi, et cetera his similis inserta inveniantur, nulli dubium est quod ea unusquisque legens tanto citius spiritaliter intellegit, quando prius in litterarum magisterio plenius instructus fuerit* („De vreme ce se găsesc inserate în paginile sfinte figuri, tropi şi altele asemenea lor, nu încape îndoială că oricine le citeşte le înţelege cu atât mai repede cu cât a fost mai instruit în şcoala de literatură"). Acest pasaj poate fi apropiat de o frază a lui Aldhelm citată *supra*.

7. Cf. întrebările puse de Carol cel Mare lui Alcuin, în Bezzola, *Les origines...*, p. 120, n. 3.

8. F. Ozanam, *La civilisation chrétienne chez les Francs*, Paris, 1893, p. 550, făcuse deja apropierea.

9. De. Ghellinck, *Littératurre latine*, I, p. 132 şi urm.

10. Theodulf din Orléans îl fură pe compatriotul său Eugeniu din Toledo, cf. Manitius, I, p. 540. Un manuscris carolingian (*Parisinus lat.*, 8093) conţine o antolo-

gic a poeţilor spanioli. Despre manuscrisele carolingiene ale lui Avitus, cf. Peiper. MGH, AA, VI, 2, p. XIV şi urm.

11. Cf. manuscrisul *Sangallensis* 190 care ne-a păstrat aceste colecţii.

12. Despre influenţa lui Cassiodor, cf. Jones, *The influence of Cassiodorus on medieval culture*, în *Speculum*, 20, 1945, p. 433-442 şi 22, p. 254-256. De asemenea, B. Gladysz, *Cassiodore et l'organisation de l'école médiévale*, în *Collectanea Theologica*, XVII, I, Lwow, 1936. Despre cea a lui Isidor, cf. A. Anspach, *Das Fortleben Isidors im VII, bis IX Jahr.*, în *Misc. Isid.*, p. 323-356 şi B. Bischoff, *Die europaische Verbreitung der isidorischen Werke*, în *Isidoriana*, Leon, 1961, p. 317-344. M. Reydellet, *La diffusion des origines d'Isidore de Séville au Moyen Age*, în *MEFR*, 78, 1966, p. 383-437.

13. Tratatul lui Alcuin *De dialectica* (*PL*, CI, c. 951) este mai ales un *cento* de texte ale lui Cassiodor şi Isidor. Lucrarea sa *De Trinitate*, considerată una dintre primele opere teologice din Evul Mediu, reia definiţii ale Sfântului Augustin, cf. Manitius, I, p. 287-288.

BIBLIOGRAFIE

I. Surse

Nu semnalăm aici decât textele care nu sunt publicate în marile colecții, *MGH*, *CSEL*, *PL*, *PG*, sau care au făcut obiectul unei ediții recente.

Actus pontificum cenomannis in urbe degentium: ed. Busson și Ledru, Le Mans, 1901 (*Arch. Hist. du Maine*, II).
Adamnan: Vita Columbae, ed. J. T. Fowler, Oxford, 1894.
– *De locis sanctis*, ed. D. Meehan, *Scriptores Latini Hiberniae*, III, Dublin, 1958.
Ambrosius Autpert: *Commentaire sur l'Apocalypse*, Bibl. Max. Vet. Patr. t. 13, Lyon, 1677.
Anonymus din Cordoba: ed. Dozy și J. Tailhan. Paris. 1885.
Anthologia latina: ed. F. Büchelers și A. Riese, Leipzig, 1894.
Beda: Opera historica, ed. C. Plummer, *Venerabilis Baedae opera historica*, 2 vol., Oxford, 1896. (H.E. = *Historia Ecclesiastica gentis anglorum*, p. 5-360)
– *Vita Abb* = *Vita beatorum Abbatum Benedicti, Ceolfridi Eosterwini, Sigfridi atque Hwaetberecti*, p. 364-387; *Epistola ad Ecgbertum episcopum*, p. 405-423.
– *Vita Guthberti*, ed. B. Colgrave, Cambridge, 1940.
– *Opera de temporibus*, ed. C. W. Jones, Cambridge (Mass.), 1943. (*De temporibus ratione*, p. 174-291, *De temporibus liber*, p. 295-303)
– *Super Acta Apostolorum expositio*, ed. M. Laistner, Cambridge (Mass.), 1939.
– *Libellus retractationis in Actus Apostolorum*, *ibid.*, p. 91-146.
– *Opera homiletica*, ed. D. Hurst, în CCL, t. CXXI.
– *Opera rythmica*, ed. J. Fraipont, *ibid.*
De arte metrica, ed. H. Keil, *Grammatici latini*, VII, p. 227-260.
– *De orthographia*, ed. H. Keil, *Grammatici latini*, VII, p. 261-294.
– *De schematibus et tropis*, ed. C. Halm, *Rhetorici latini minores*, Leipzig, 1803, p. 607-618.
Benedict din Norcia (Sf.): *Regula monachorum*, ed. Ph. Schmitz, Maredsous, 1955.
Boethius: *Opuscula theologica*, ed. R. Peiper, Leipzig, 1871.
· *De institutione arithmetica*, ed. G. Friedlein, Leipzig, 1867.
Braulio din Saragosa: *Epistolae*, ed. Madoz, *El epistolario de S. Braulio de Zaragoza*, Madrid, 1941.
Canones hibernenses: ed. F. Wasserschleben, *Die Bussordnungen der abendländischen Kirchen*, Halle, 1851.

Cassiodor: *Institutiones*, ed. Mynors, Oxford, 1931.
Expositio psalmorum, ed. M. Adriaen, CCL, t. XCVII-XCVIII.
- *De orthographia*, ed. Keil, *Grammatici latini*, t. VII, Leipzig, 1880, p. 143-260.
Caesarius din Arles: *Sermones*, ed. G. Morin, *S. Caesarii opera omnia I*, Maredsous. 1937. *Sermons au peuple*, I. Sources chrétiennes, nr. 175, Paris, 1971.
– *Statuta sanctarum virginum*, *ibid.*, t. II, p. 101-129.
- *Regula monachorum*, *ibid.*, t. II, p. 149-155.
-- *De mysterio S. Trinitatis*, *ibid.*, t. II, p. 165-180.
Codex Justiniani, Novellae, etc.: ed. Th. Mommsen, P. Krüger, Schoell, 3 vol., Berlin, 1908-1912.
Codex Theodosianus *cum constitutionibus Sirmondianis et leges novellae*, ed. Th. Mommsen și P. Meyer, 2 vol., Berlin, 1905.
Colomban (Sf.) opera: ed. G. S. M. Walker, *Scriptores latini Hiberniae*, t. I, Dublin, 1957.
Concilios Wisigothicos e Hispano-Romanos, ed. J. Vives, J. Marin, G. Martinez, *España cristiana*, texte I, Barcelona, 1963.
Defensor din Ligugé: *Scintillarum liber*, ed. A. M. Rochais, în CCL, t. CXVII, p. 1-308.
Eddius: *Vita Wilfredi*, ed. Colgrave, Cambridge, 1927.
Eusebius (Hwaetberhtus): *Aenigmata*, ed. A. Ebert, în *S.B.d Sächsische Gesellschaft der Wissenschaften*, XXVIII, 1877, p. 20-56.
Eutropius din Valencia: *Epistulae*, ed. M. C. Díaz y Díaz, în *Anecdota Wisigothica*, I, p. 20-25, Salamanca, 1958.
Ferrand: *Vita Fulgentii*, ed. G. Lapeyre, Paris, 1929.
Fulgentius Mitrograful: *Opera*, ed. R. Helm, Leipzig, 1898.
Gesta abbatum fontanellensium: ed. F. Lohier și I. Laporte, Paris-Rouen, 1936.
Grigore cel Mare: *Dialogues*, ed. U. Moricca, *Fonti per la storia d'Italia*, 57, 1924.
– *Moralia in Iob* (livres I et II), ed. și trad. de Dom A. Gaudemaris, *Sources chrétiennes*, 32, Paris, 1950.
Hisperica Famina: ed. F. J. M. Jenkinson, Cambridge, 1908.
Institutionum disciplinae: ed. A. Anspach, în *RhM*, LXVII, 1912, p. 556-568.
Isidor din Sevilla: *Origines*, ed. W. M. Lindsay, Oxford, 1911.
– *De natura rerum*, ed. J. Fontaine, Bordeaux, 1960.
– *Versus in bibliotheca*, ed. Beeson, *Isidor-Studien*, München, 1913, p. 133-166.
Junilius: *Instituta regularia divinae legis*, ed. H. Kihn, *Theodor von Mopsuestia und Junilius Africanus als Exegeten*, Freiburg im Breisgau, 1880, p. 465-528.
Leandru din Sevilla: *De institutione virginum et de contemptu mundi*, ed. A. C. Vega, Escorial, 1948.
Liber Ordinum: ed. Ferotin, le *liber ordinum* en usage dans l'église wisigothique et mozarabe d'Espagne, Paris, 1904, *Monumenta ecclesiae liturgica V*.
Liber pontificalis: ed. Duchesne și C. Vogel, 3 vol. in-fol., 1892-1957.
Licinian din Carthagena: *Epistulae*, ed. Madoz, *Liciniano de Cartagena y sus cartas*, Madrid, 1948.
Martin din Braga: *Opera omnia*, ed. C. W. Barlow, *Papers and monographs of the American Academy in Rome*, XII, New-Haven, 1950.
Oracional visigótico: ed. Vives, *Monumenta Hispaniae sacra I*, Barcelona, 1946.
Procopiu: *Bellum gothicus*, ed. J. Haury, Leipzig, 1905-1906.
– *Bellum vandalicum*, *ibid.*
– *Anecdota*, *ibid.*
Regula benedicti, ed. A. de Voguë, *Sources chrétiennes*, Paris, 1972.
Regula magistri, ed. A. de Voguë, *Sources Chrétiennes*, t. 105, Paris, 1964.

Regula Pauli et Stephani: ed. critică şi comentariu de Dom J. E. M. Vilanova, *Scripta et documenta*, II, Ab. de Montserrat, 1959.
Sidonius Apollinaris: *Panégyriques et Lettres*, 3 vol., ed. şi trad. de A. Loyen, Paris, 1970.
Sisebut: *Carmen de eclipsibus solis et lunae*, ed. Fontaine, în ediţia din *De natura rerum* a lui Isidor din Sevilla, Bordeaux, 1960.
Tatwin din Canterbury: *Opera omnia*, ed. De Marco în CCL, CXXXIII, 1968.
Vita Ansberti: AB, XIX, 1900, p. 234.
Vita Caesarii: ed. Morin, *S Caesarii opera omnia*, II, p. 296-345, Maredsous, 1937.
Vita Ceolfridi: ed. Plummer, în *Venerabilis Baedae opera historica*, I, p. 388-404.
Vita Guthlaci: ed. B. Colgrave, *Felix's life of Saint Guthlac*. Cambridge, 1956.
Vita Fructuosi: ed. F. C. Nock, *The V. F., diss.*, Washington, 1946.
Vita Gregorii: ed. F. A. Casquet, *Life of Pope St. Gregory the Great*, Westminster, 1904.
Vita Liutgeri: ed. W. Dickamp, *Die Geschichtsquellen des Bistums Münster*, IV (1881), p. 54-83.
Vita Samsoni: ed. R. Fawtier, Paris, 1912.
Vitas sanctorum patrum Emeretensium: ed. J. Garvin, *The Vitas Sanctorum Patrum Emeretensium, Text and Translation with an Introduction and Commentary*, în *The Catholic University of America Studies in Medieval and Renaissance Latin Language and Literature*, vol. 19, Washington, 1946.
Virgiliu Gramaticul: *Epitomae et epistolae*, ed. J. Huemer, Leipzig, 1886.
– *Epitomae*, ed. Tardi (cf. Bibliografie autori moderni).

II. Autori moderni

Aici figurează numai lucrările consultate cu folos. Cele consacrate culturii intelectuale în general, sunt marcate cu un asterisc, iar cele care tratează îndeosebi despre învăţământ şi educaţie cu două asteriscuri.

Aberg (N.): *The Occident and the Orient in the art of the seventh century*; II, *Lombard Italy*, Stockholm, 1945; III. *The merovingian Empire*, Stockholm, 1947.
** Adamson (J. W.): *The „illiterate anglo-saxon" and other essays on Education*, Cambridge, 1946.
** Albert (F. R.): *Die Geschichte der Predigt in Deutschland bis Luther*, t. I, *Die Zeit vor Karl d. Grossen*, 600-814, Gütersloh, 1892.
Alonso (Justo Fernandez): *La cura pastoral en la España romanovisigoda*, Roma, public. de Inst. espanol de Est, eccles., II, 1955.
Andrieu (M.): *Les Ordines Romani du Haut Moyen Age*, 4 t., Louvain, 1930-1956.
** Appuhn (A.): *Das Trivium und Quadrivium in Theorie und Praxis*, I *Das Trivium*..., Erlangen, 1900.
Astuti (G.): *Lezioni di storia del diritto italiano: Le Fonti. Età romano barbarica*, Padova, 1953.
Atsma (H.) şi Vezin (J.), *Deux testaments sur papyrus de l'époque mérovingienne* în *Haut Moyen Age, culture, éducation et société*, études offertes à Pierre Riché (ed. M. Sot), Editions européennes Erasme, La Garenne-Colombes, 1990, p. 157-170.
Atti del I congresso internazionale di Studi Longobardi, Spoleto, 1951.
Atti del II congresso internazionale di Studi Longobardi, Spoleto, 1952.
Atti del III congresso internazionale di Studi sull'alto medioevo, 14-18 oct. 1956. Spoleto, 1959.

Atti del congresso internazionale di Studi Boeziani, Roma, Herder, 1981. Flavio Magno Aurelio Cassiodoro, *Atti della Settimana di Studi*, Roma, Rubbettino, 1986.
Avalle (D'A. S.): *Protostoria delle lingue romanze*, Torino, 1965.
* Balogh (J.): *Voces paginarum. Beiträge zur Geschichte des lauten Lesens und Schreibens*, în *Philologus*, 1927, p. 83-202.
Banniard (M.), *Viva Voce. Communication écrite et Communication orale du IVᵉ au IXᵉ siècle en Occident latin*, Paris, 1992.
* Barlow (W.): *The Literary Heritage of Spain* (360-600 A. D.), în *Folia. Studies in the Christian Perpetuation of the Classics*, t. I, 1946, p. 101-111.
- - *Martini episcopi Bracarensis opera omnia, Papers and Monographs of the American Academy in Rome*, vol. 12, New-Haven, 1950.
* Bardy (G.): *La littérature des* quaestiones et responsiones *sur l'Ecriture sainte*, în *Rev. Biblique*, t. 41, 1932, p. 210-236 și 341-369.
** – *Les origines des écoles monastiques en Occident*, SE, V, 1953, p. 86-104.
** Bassi Costa (M.): *Le origini dello studio di Pavia, formazione delle scuola di Pavia nell' alto medio evo*, în *Annali della biblioteca governativa e libreria civica di Cremona*, IV, Cremona, 1951.
Battifol (P.): *Saint Grégoire le Grand*, ed. a 2-a, Paris, 1928.
Beck (G. P.): *The Pastoral Care of Souls in South-East France during the sixth century*, Roma, 1950.
** Beeson (Ch. H.): *The* Institutionum disciplinae *and Pliny the Younger*, în *CPh*, t. 8, p. 93-98.
– *Isidor-Studien, Quellen und Untersuchungen zur lateinischen Philologie des Mittelalters*, t. 4, 2, München, 1913.
* – *The Ars grammatica of Julian of Toledo* în *Misc. Francesco Ehrle (Studi e Testi, 37)*, Roma, 1924, p. 50-70.
Berschin (W.), *Biographie im Epochenstil im lateinischen Mittelalter* I, Stuttgart, 1986.
Bertolini (O.): *Roma di fronte a Bisanzio e ai longobardi*, în *Storia di Roma*, t. IX, Bologna, 1941.
Besse (dom J. M.): *Les moines de l'ancienne France: période gallo-romaine et mérovingienne*, Paris, 1906.
Besta (E.): *Storia del diritto italiano*, t. I, *Diritto publico*, Milano, 1950.
* Bezzola (R.): *Les origines et la formation de la littérature courtoise en Occident* (500-1200). I. *La tradition impériale de la fin de l'Antiquité au XIᵉ siècle*, t. II, 1 și 2, *La société féodale et la transformation de la littérature de cour*, Bibliothèque de l'Ecole des Hautes Etudes, fasc. 286 și 313, Paris, 1944 și 1960.
* Bischoff (B.): *Das griechische Element in der abendländischen Bildung des Mittelalters*, în *ByzZ*, t. 44, 1951, p. 29-55.
Blair (P. H.): *An introduction to Anglo-Saxon England*, Cambridge, 1956.
Boethius. His Life, Time and Influence, ed. de M. Gibson, Oxford, 1981.
Bognetti (G. P.), Chierici (G.) și Capitani d'Argazo (A. de): *S. Maria di Castelseprio*, Milano, 1948.
– *L'Età longobarda*, 4 vol., Milano, 1966-1968.
Bolton (W. F.): *A History of Anglo-latin Literature* (597-1066), t. 1, 597-740, Princeton, 1967.
* Bonnet (M.): *Le latin de Grégoire de Tours*, Paris, 1890.
Boüard (A. de): *Manuel de diplomatique française et pontificale*. I. *Diplomatique générale*, Paris, 1929. II. *L'acte privé*, Paris, 1948.
Brechter (S.): *Sankt Benedikt und die Antik*, în *Benedictus, der Vater des Abendlandes*, 547-1947, *Weihegabe der Erzabtei Sankt Ottilien zum 1400 Todesjahr, hrsg. von S. Brechter*, München, 1947.

Bresslau (H.): *Handbuch der Urkundenlehre für Deutschland und Italien*, 2 vol.. Leipzig-Berlin, 1889-1931.
Browe (L.): *Beiträge zur Sexualethik des Mittelalters*, Breslau,. 1932.
Bruckner (A.) şi Marichal (R.): *Chartae Latinae antiquiores*, t. I, *Suisse, Bâle, Saint-Gall*, t. II, *Suisse, Saint-Gall, Zurich, Olten*, 1956.
Brunhölzl (F.), *Histoire de la littérature latine au Moyen Age*, t. I: *L'époque mérovingienne*, Brépols, 1990.
Brunner (H.): *Deutsche Rechtsgeschichte*, t. I, Leipzig, 1906.
* Bruyne (E. de): *Etudes d'esthétique médiévale*, t. 1, *De Boèce à Jean Scot Erigène*, Recueil de Travaux de la faculté de Philosophie et Lettres de l'Université de Gand, t. 97, Bruges, 1946.
Buchner (R.): *Die Provence in merovingischer Zeit. Verfassung Wirtschaft, Kultur*, Arbeiten zur deutschen Rechts- und Verfassungsgeschichte, t. IX, Stuttgart, 1933.
– *Die Rechtsquellen*, în *Wattenbach-Levison, Deutschlands Geschichtsquelles im Mittelalter, Vorzeit und Karolinger*, Beiheft, Weimar, 1953.
– C. R. de *Education et culture*, în *Historische Zeitschrift*, t. CCI, p. 392-395.
Butler (Dom C.): *Le monachisme bénédictin*, trad. franceză, Paris, 1914.
Canons des conciles mérovingiens (VI^e-VII^e siècles), Les, ed. şi trad. de J. Gaudemet şi P. Basdevant, Sources chrétiennes nr. 353 şi 354, Paris, 1989.
Cantor (M.): *Die römischen Agrimensoren und ihre Stellung in der Geschichte der Feldmesskunst, Eine historisch-mathematische Untersuchung*, Leipzig, 1875.
– *Vorlesungen über Geschichte der Mathematik*, t. I, ed. a 3-a, Leipzig, 1907.
* Cappuyns (Dom M.): Art. *Cassiodore*, în *DHGE*, t. XI, 1349-1408; *Art. Capella (Martianus), ibid.*, 835-843.
Cazier (P.), *L'Église dans la société wisigothique du VII^e siécle, d'après les „Sentences" d'Isidore de Séville*, thèse de doctorat d'Etat, Université Paris-IV, 1984.
– *Isidore de Séville et la naissance de l'Espagne catholique*, Paris, 1994.
Chadwick (O. W.): *John Cassian, a study in primitive monasticism*, Cambridge, 1950.
Christianisation des pays entre Loire et Rhin (IV^e-VII^e siècle), La, Actes du co-lloque de Nanterre, nouvelle édition par P. Riché, Paris, 1993.
Classen (P.): *Kaiserreskript u. Königsurkunde, Diplomatische Studien zum römisch-germanische Kontinuatsproblem, Archiv f. Diplomatik*, Köln, I, 1955, 1-87 şi II.
Clerq (C. de): *La législation religieuse franque de Clovis à Charlemagne, Etude sur les actes des conciles et des capitulaires, les statuts diocésains et les règles monastiques (507-814)*, Louvain-Paris, 1936. Université de Louvain, Recueil des travaux, 2^e série, fasc. 38.
** Clerval (A.): *Les écoles de Chartres au Moyen Age du V^e au XVI^e siècle*, Chartres, 1895.
Conrat (M.): *Geschichte der Quellen und Literatur des röm. Rechts im früheren Mittelalter*, Leipzig, 1891.
* Corbin (S.): *La notion musicale neumatique dans les quatre provinces lyonnaises* (Paris, 1957, Teză dactilografiată).
– *L'Eglise à la conquête de sa musique*, Paris, 1960.
Cottineau (Dom): *Répertoire topo-bibliographique des abbayes et prieurés*, Mâcon, 1935-1939, 2 vol. in-4°.
* Courcelle (Pierre): *Les Lettres grecques en Occident de Macrobe à Cassiodore*, Paris, 1943, ed. a 2-a, 1948.
– *Histoire littéraire des grandes invasions germaniques*, Paris, 1948, ed. a 3-a, 1964.
– *La consolation de la Philosophie dans la tradition littéraire*, Paris, 1967.
– C. R. de *Education et culture*, în BECh, t. CXX, 1962, p. 213-217 şi în REA, t. XII, 1963, p. 127.
Courtois (C.): *Les Vandales et l'Afrique*, Paris, 1955.

Courtois (C.), Leschi (L.), Perrat (C.) şi Saumagne (C.): *Tablettes Albertini*, Paris, 1952.
Coville (A.): *Recherches sur l'histoire de Lyon du Ve au IXe siècle* (450-800), Paris, 1928.
Cultura antica nell'Occidente latino dal VII all XI secolo (La), Settimane di studio del centro italiano, Spoleto, 1975.
* Curtius (E. R.): *La littérature européenne et le Moyen Age latin*, trad. din germ. de J. Bréjoux, Paris, 1956.
Dagens (C.), *Saint Grégoire le Grand: culture et expérience chrétiennes*, Paris, 1977.
Delius (W.): *Geschichte der irischen Kirche von ihren Anfängen bis zum 12. Jahrhundert*, München, 1954.
* Denk (O.): *Geschichte des gallo-fränkischen Unterrichts- und Bildungswesens von den ältesten Zeiten bis auf Karl den Grossen mit Berücksichtigung der literarischen Verhältnisse*, Mainz, 1892.
Deprost (S. A.), *L'apôtre Pierre dans une épopée du VIe siècle, L'„Histoire apostolica" d'Arator*, Paris, 1990.
Díaz y Díaz (M. C.): *Anecdota wisigothica*, t. I, *Acta Salmanticensia, filosofía y letras*, t. XII, 2, Salamanca, 1958.
– *Index scriptorum latinorum medii aevi hispanorum*, Madrid, 1959.
– *Vie chrétienne et Culture dans l'Espagne du VIIe au Xe siècle*, Variorum, 1992.
Diehl (C.): *Etudes sur l'administration byzantine dans l'Exarchat de Ravenne*, Paris, 1888.
* Dobiache-Rojdestvenskaia (O.): *Histoire de l'atelier graphique de Corbie de 651 à 830, reflétée par les manuscrits de Léningrad*, Leningrad, 1934.
Dolbeau (F.), „Deux manuels latins de morale élémentaire", în *Haut Moyen Age, culture, éducation et société...*, p. 183-196.
* Dornseiff (F.): *Das Alphabet in Mystik und Magie*, Berlin, 1925.
Duchesne (L.): *Fastes épiscopaux de l'ancienne Gaule*, 3 vol., Paris, 1907-1915.
– *Les origines du culte chrétien*, ed. a 3-a, Paris, 1925.
– *Histoire ancienne de l'Eglise*, t. IV, *L'Eglise au VIe siècle*, Paris, 1925.
* Duhem (P.): *Le système du monde, Histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic*, t. III, *L'astronomie latine au Moyen Age*, Paris, 1915.
Dudden (F. H.): *Gregory the Great, his place in history and in thought*, Londra, 1905.
Ensslin (W.): *Theodoric der Grosse*, München, 1947.
Estudios sobre la España Visigoda, Anales Toledanos, III, Toledo, 1971.
Etudes mérovingiennes: Actes des journées de Poitiers, 1-3 mai 1952, Paris, 1953.
Ewig (E.): *Trier im Merovingerreich, Civitas, Stadt, Bistum*, Trier, 1954.
– *Résidences et Capitales pendant le Haut Moyen Age*, în R. H., t. CCXXX, 1963, p. 25-72.
– *Spätantikes und Fränkisches Gallien*, 2 vol., „Beihefte der Francia", 3 (I şi 2), München, 1976 şi 1978.
Ferreiro (A.), *The Wisigoths in Gaul and Spain 418-711, A Bibliography*, Leiden, 1988.
Fiebiger (O.) şi Schmidt (L.): *Inschriftensammlung zur Geschichte der Ostgermanen*, Denkschriften der Akad. der Wiss. in Wien phil. hist., Klasse-LX, 1917, Abh. 3.
Fliche (A.) şi Martin (V.): *Histoire de l'Eglise depuis les origines jusqu'à nos jours*; t. IV, *De la mort de Théodose à l'élection de Grégoire le Grand* (395-590), de P. de Labriolle, G. Bardy şi J. R. Palanque, Paris, 1948; t. V, *Grégoire le Grand, Les Etats barbares et la conquête arabe* (590-756), de L. Bréhier şi René Aigrain, Paris, 1938.
* Fontaine (J.): *Isidore de Séville et l'Astrologie*, în *REL*, XXXI, 1953, p. 271-300.
* – *Isidore de Séville et la culture classique dans l'Espagne wisigothique*, Paris, 1959.

– *Isidore de Séville et la culture classique dans l'Espagne wisigothique: notes complémentaires et supplément bibliographique*, Paris, 1983.
* Fournier (P.) şi Le Bras (G.): *Histoire des collections canoniques en Occident*; t. 1, *De la réforme carolingienne à la réforme grégorienne*, Paris, 1931.
Galy (Ch.): *La famille à l'époque mérovingienne*, Paris, 1901.
Garcia Villada (Z.): *Historia eclesiástica de España*, t. II, 1 şi 2 (*Epoca visigotica*), Madrid, 1933.
* Gaudemet (J.): *Survivances romaines dans le droit de la monarchie franque du Ve au Xe siècle*, în RHD, 1955, p. 149-286.
– *L'Eglise dans l'Empire Romain, Histoire du droit et des Institutions de l'Eglise en Occident*, t. III, Paris, 1958.
– C. R. de *Education et Culture*, în *RADE*, 1962, p. 629-632.
* Ghellinck (J. de): *Littérature latine au Moyen Age*; t. I, *Depuis les origines jusqu'à la fin de la renaissance carolingienne*, Paris, 1939.
* Giesebrecht (G. W.): *De litterarum studiis apud Italos primis medii aevi saeculis*, Berlin, 1845 (trad. în italiană de C. Pascal, 1895).
* Gilson (E.): *La philosophie au Moyen Age, des origines patristiques à la fin du XIVe siécle*, ed. a 2-a, Paris, 1944.
Giry (A.): *Manuel de diplomatique*, Paris, 1894.
Goffart (W.), *The Narrators of Barbarian History*, Princeton, Princeton University Press, 1988.
* Gorce (D.): La lectio divina *des origines du cénobitisme à St. Benoît et Cassiodore*; t. I (singurul apărut), *St. Jérôme et la lecture sacrée dans le milieu ascétique romain*, Paris-Wépion, 1925.
Gose (Erich): *Katalog der frühchristlichen Inschriften in Trier*, Berlin, 1958 (*Rhein. Landesmuseum Trier, Trierer Grabungen u. Forschungen*, 3).
Gougaud (L.): *Les chrétientés celtiques*, Paris, 1911. (Ediţia engleză *Christianity in Celtic land*, Londra, 1935, are suplimente.)
* Grabar (A.) şi Nordenfalk (C.): *La Peinture du Haut Moyen Age du IVe au XIe siècle*, Geneva, 1957.
* Grattan (J. Hg.) şi Singer (Ch.): *Anglo-saxon magic and medecine*, 1952.
Grégoire de Tours, *Actes du colloque de Tours*, noiembrie 1994, sub tipar.
Grégoire le Grand, *colloque international du CNRS*, Chantilly, 1982; Paris, 1986.
* Grosjean (P.): *Sur quelques exégètes irlandais du VIIe siècle*, în SE., 1955, p. 67-97.
Grosse (R.): *Las fuentes de la época visigoda y bizantinas (Fontes Hispaniae Antiquae IX)*, Barcelona, 1947.
Guilhiermoz (P.): *Essai sur l'origine de la noblesse en France au Moyen Age*, Paris, 1902.
Gy (P. M.), *La Liturgie dans l'histoire*, Paris, 1990.
** Haarhoff (Th.): *Schools of Gaul, a study of pagan and cristian education in the last century of the Western Empire*, Oxford, 1920.
Haddan (A. W.) şi Stubbs (W.): *Councils and ecclesiastical documents relating to Great Britain and Ireland*, Oxford, 1869-1878, 4 vol.
Hadot (I.), *Arts libéraux et Philosophie dans la pensée antique*, Paris, 1984.
* Hagendahl (H.): *La correspondance de Ruricius*, Acta Univ. Gotoburgensis, III, 1952.
Hahn (H.): *Bonifaz und Lul: ihre angelsächsischen Korrespondenten*, Leipzig, 1883.
* Halm (C.): *Rhetores latini minores*, Leipzig, 1863.
Hartmann (L. M.): *Geschichte Italiens im Mittelalter*; t. 2, I, *Römer und Langobarden bis zur Teilg. Italiens*, Leipzig, 1900.
Hauck (A.): *Kirchengeschichte Deutschlands*, t. I, Leipzig, 1887-1911.

* Heerklotz (A. T.): *Die Variae des Cassiodorus Senator als kulturgeschichtliche Quelle.* Diss. Heidelberg, 1926.
Hefele (C. J.) şi Leclercq (H.): *Histoire des Conciles*, t. II şi III, Paris, 1908-1910.
Heinzelmann (M.), „*Studia sanctorum.* Education, milieu d'instruction et valeurs éducatives dans l'hagiographie en Gaule jusqu'à la fin de l'époque mérovingienne", în *Haut Moyen Age, culture, éducation et société...*, p. 105-138.
* Henry (Fr.): *Art irlandais*, Dublin, 1954.
Herren (M.) ed., *Insular Latin Studies. Papers on Latin Texts and Manuscripts of the British Islands (550-1060)*, Toronto, Clarendon Press, 1981.
Herwegen (I.): *Saint Benoît*, trad. fr., Paris, 1935.
- *Sinn und Geist der Benediktinerregel*, Einsiedeln, 1944.
* Heusler (A.): *Die altgermanische Dichtung*, Wildpark-Postdam, 1926.
Hillgart (J. N.), *Visigothic Spain, Byzantium and the Irish*, Londra, 1985.
Holtz (L.), *Donat et la tradition de l'enseignement grammatical. Étude sur* l'Ars Donati *et sa diffusion (IVe-IXe siècle) et édition critique*, Paris, 1981.
* Hörle (G. H.): *Frühmittelalterliche Mönchs- und Klerikerbildung in Italien*, Freiburger theologische Studien, t. XIII, Freiburg im Breisgau, 1914.
* Hubert (J.): *L'art pré-roman*, Paris, 1938.
– *L'architecture religieuse du Haut Moyen Age en France*, Paris, 1952.
Hubert (J.), Porcher (J.) şi Volbach (W. F.): *L'Europe des Invasions*, Paris, 1968.
Illmer (D.): *Formen der Erziehung und Wissensvermittlung in frühen Mittelalter*, München, 1971.
Iren und Europa im früheren Mittelalter (Die), Herausgegeben von H. Löwe, 2 vol., Stuttgart, 1982.
Isidoriana: *Estudios sobre san Isidore de Sevilla en el XIV centenario de su nacimiento*, Leon, 1961.
* Jackson (K.): *Language and History in Early Britain*, Edinburgh, 1953.
* Jahn (O.): *Ueber die Subscriptionen in den Handschriften römischer Classiker, in Berichte über die Verhandlungen der königlichesächsischen Gesellschaft der Wissenschaften zu Leipzig, philol. hist. Classe*, t. III, fasc. 5, 1851, p. 327-372.
* Jones (C. W.): *Bedae Pseudoepigrapha, scientific writings falsely attributed to Bede*, Ithaca, 1939.
– *Bede, the Schools and the Computus*, Variorum, 1994.
Jungmann (J.): *Missarum sollemnia*, trad. din germ., 3 t., Paris, 1951-1954.
Katz (S.): *The Jews in the Visigotic and Frankish kingdom of Spain and Gaul*, Cambridge (Mass.), 1937.
** Kaufmann (G.): *Rhetorenschulen und Klosterschulen in Gallien während der 5 and 6 Jahrh. (Hist. Taschenbuch von Raumer)*, 4, Leipzig, 1869.
* Keil (H.): *Grammatici latini*, 7 vol., Leipzig, 1855-1880.
Kenney (J. F.): *The sources of the early history of Ireland*, vol. I, *Ecclesiastical Sources*, New-York, 1929 (reed., New-York, 1966).
Kerloucgan (F.): *Le „De excidio Britanniae" de Gildas – Les destinées de la culture latine dans l'île de Bretagne au VIe siècle*, Paris, 1987.
* Koebner (R.): *Venantius Fortunatus, Beiträge zur Kulturgesch. des Mittelalters und der Renaissance*, vol. 22, Leipzig-Berlin, 1915.
** Konen (W.): *Die Heidenpredigt und die Germanenbekehrung* (diss.), Bonn, 1909.
Kurth (G.): *Etudes franques*, t. I şi II, Paris, 1919.
* Labriolle (P. de): *Histoire de la littérature latine chrétienne*, ed. a 3-a, revăzută şi adăugită de Gustave Bardy, 2 vol., Paris, 1947.
* Laistner (M. L. W.): *Thought and Letters in Western Europe*, A. D. 500-900, Londra, ed a 2-a, 1957.

* – *Antiochene exegesis in Western Europe during the Middle age*, în *Harvard Theological Review*, XL, 1947, p. 19-31.
* – *Bede as a classical and patristic scholar*, în *Transactions of the Roy. Hist. Soc.*, XVI, 1933.
Lapeyre (G.): *Saint Fulgence de Ruspe*, Paris, 1929.
Lares (M.): *Bible et Civilisation anglaise: contribution à l'étude des éléments d'Ancien Testament dans la civilisation vieille anglaise* (teză dactil., Paris, 1971).
Lauer (Ph.) și Samaran (Ch.): *Les diplômes originaux des rois mérovingiens*, Paris, 1908.
Lebecq (S.), „La famille et les apprentissages de Liudger d'après les premiers chapitres de la *Vita Liudgeri* d' Altfrid" în *Haut Moyen Age. Culture. Education et Société...*, p. 283-299.
Le Blant (E.): *Inscriptions chrétiennes de la Gaule, antérieures au VIIIe siècle*, Paris, 1856-1865, 2 vol.
– *Nouveau recueil des Inscriptions chrétiennes antérieures au VIIIe siècle*, Paris, 1892.
Le Bourdelles (H.), L'Aratus latinus, *Étude sur la culture et la langue latines dans le Nord de la France au VIIIe siècle*, Lille, 1985.
* Leclercq (J.): *L'Amour des Lettres et le désir de Dieu, initiation aux auteurs monastiques du Moyen Age*, Paris, 1957.
* Lehmann (P.): *Parodistische Texte*, München, 1923.
* – *Das Problem der Karolingischen Renaissance*, în *Settimane di studio del centro italiano di studi sull'alto medioevo*, I, Spoleto, 1954, p. 309-358.
Lepelley (C.), „Un éloge nostalgique de la cité classique dans les *Variae* de Cassiodore" în *Haut Moyen Age. culture, éducation et société...*, p. 33-48.
** Lesne (E.): *Les écoles de la fin du VIIIe siècle à la fin du XIIe siècle* (Histoire de la propriété ecclésiastique en France, t. V, Lille, 1940).
* – *Les livres, scriptoria et bibliothèques du commencement du VIIIe siècle à la fin du XIIe siècle* (Histoire de la propriété ecclésiastique en France, t. IV, Lille, 1938).
Levison (W.): *England and the continent in the eight century*, Oxford, 1946.
Liuger (S.), „L'écrit à l'époque mérovingienne d'aprés la correspondance de Didier de Cahors" în *Studi Medievali*, 1992, p. 799 și urm.
Lloyd (J. E.): *A History of Wales*, 2 vol, ed. a 3-a, Londra, 1948.
Lowe (E. A.): *Codices lugdunenses antiquissimi*, Lyon, 1924.
* – *Codices latini antiquiores, a paleographical guide to latin manuscripts prior to the ninth century*, 9 vol., Oxford, 1934 și urm.
** Lorcin (A.): *La vie scolaire dans les monastères d'Irlande au Ve-VIIe siècle*, *RMLA*, I, 1945, p. 221-236.
Lortz (J.): *Untersuchungen zur Missionsmethode und z. Frömmigkeit des hl. Bonifacius nach seinen Briefen*, în *„Willibrordus", Echternacher Festschrift*, Luxembourg, 1940, p. 247-283.
Los moñjes y los estudios, IV Semana de estudios monasticos, Poblet, 1961, Abadia de Poblet, 1963.
Lot (F.): *La fin du monde antique et le début du Moyen Age*, ed. a 2-a, Paris, 1951.
– *Les Invasions germaniques*, Paris, 1945.
– *Les destinées de l'Empire en Occident de 395 à 768*, în G. Glotz, *Histoire du Moyen Age*, I-1, Paris, 1940.
* – *A quelle époque a-t-on cessé de parler latin?* în *ALMA*, t. VI, 1931, p. 97-159.
* Loyen (A.): *Sidoine Apollinaire et l'esprit précieux en Gaule aux derniers jours de l'Empire*, Paris, 1943.
* Lubac (H. de): *L'exègèse médiévale. Les quatre sens de l'Ecriture*, t. I, 1 și 2, t. II, 1, Paris, 1959-1961.

Lynch (C. H.): *Saint Braulio, bishop of Saragossa (631-651), his life and writings*. Washington, 1938, ed. spaniolă revăzută şi adăugită de Pascual Galindo, *San Braulio obispo de Zaragoza (631-651), su vida y sus obras*, Madrid, 1950.
* Maassen (F.): *Geschichte der Quellen und der Literatur des canonischen Rechts im Abenlande bis zum Ausgang der Mittelalters*, I, Gratz, 1870.
Mc Guire (M.): *Introduction to mediaeval latin studies. A syllabus and bibliographical guide*. Washington, 1964.
Mac Kenna (S.): *Paganism and pagan survivals in Spain up to the fall of the visigothic kingdom*. The Catholic University of America, Studies in Medieval History. New series, t. 1, Washington, 1938.
Maillé (M. de): *Recherches sur les origines chrétiennes de Bordeaux*, Paris, 1959.
– *Les cryptes de Jouarre*, Paris, 1972.
Mâle (E.): *La fin du paganisme en Gaule et les plus anciennes basiliques chrétiennes*, Paris, 1950.
* Mallon (J.): *Paléographie romaine. Scripturae monumenta et studia*, t. III, Madrid, 1952.
Malnory (A.): *Saint Césaire d'Arles*, Paris, 1894
** Manacorda (G.): *Storia delle scuole in Italia*; t. I, *Storia del diritto scolastico*; t. II, *Storia interna della scuola medioevale italiana e dizionario geografico delle scuole italiane nel medio evo*, Milano, 1913.
* Manitius (M.): *Geschichte der lateinischen Literatur des Mittelalters*, 3 vol., München, 1911-1931.
* Mariétan (C. J.): *Problème de la classification des sciences d'Aristote à saint Thomas*, Thèse de Fribourg, Saint-Maurice, 1901.
Marini (G.): *I Papiri diplomatici*, Roma, 1805.
* Marrou (H. I.): *Autour de la bibliothèque du pape Agapit*, în *MEFR*, t. XLVIII, 1931, p. 157-165.
* *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, Paris, 1937, ed. a 2-a, şi *Retractatio*, Paris, 1949.
** – *Histoire de l'éducation dans l'Antiquité*, Paris, 1948, ed. a 6-a, 1965. [*Istoria educaţiei în Antichitate*, vol. I-II, tr. de S. Petecel, Bucureşti, Ed. Meridiane, 1997].
– *Décadence romaine ou Antiquité tardive? (IIIe-VIe siècle)*, Paris, 1977.
Martino I Papa e il suo tempo, *Atti del XXVIII Convegno storico internazionale*, Todi, 1991, Spoleto, 1992.
* Masai (F.): *Essai sur les origines de la miniature dite irlandaise*, Bruxelles, 1947.
– C. R. de *Education et culture*, în *RBPh*, t. XLII, 1964, 1, p. 160–162.
Meyer-Marthaler (E.): *Rätien im frühen Mittelalter*, Zürich, 1948.
Mélanges colombaniens: Actes du congrès international de Luxeuil, 20-23 juillet 1950, Paris, 1951.
Mémorial d'un voyage d'études en Rhénanie, juillet 1951, Société Nationale des Antiquaires de France, 1953.
Menendez-Pidal (R.): *Historia de España*; t. II, *España romana*, 1935; t. III, *España visigoda*, 1940, Madrid.
** Mengozzi (G.): *Ricerche sull'attività della scuola di Pavia nell'alto medio evo*, Pavia, 1924.
Mentz (A.): *Die tironischen Noten, eine Geschichte der römischen Kurzschrift*, în *AFU*, XVI, 1940, XVII, 1941-1942, p. 155-302.
* *Miscellanea Isidoriana, Homenaje a S. Isidoro de Sevilla en el XIII centenario de su muerte 636, 4 de Abril 1936*. Lo edita la Provincia de Andalucia S. I. con la colaboratión de escritores nacionales y extranjeros, Roma, 1936.
Molinier (A.): *Les sources de l'Histoire de France*, t. I, *époque primitive, mérovingienne et carolingienne*, Paris, 1901.
Moricca (N.): *Storia della letteratura latina cristiana*, t. II şi III, Torino, 1928.

Mostert (M.), „La magie de l'écrit dans le Haut Moyen Age", în *Haut Moyen Age. culture, éducation et société...*, p. 273-282.
Musset (L.): *Les invasions: les vagues germaniques*, Paris, 1965.
Norberg (D.): *Syntaktische Forschungen auf dem Gebiete des Spätlateins und des frühen Mittellateins*, Uppsala, 1943.
* – *La poésie latine rythmique du Haut Moyen Age: Studia latina Stockholmiensia 2*, Stockholm, 1953.
* - *Introduction à l'étude de la versification latine médiévale*, *ibid.*, 5, Stockholm, 1958.
* Norden (E.): *Die antike Kunstprosa vom VI. Jahrhundert v. Chr. bis in die Zeit der Renaissance*, ed. a 3-a, t. II, Leipzig, 1918.
Ogilvy (J. D. A.): *Books known to Anglo-latin writers from Aldhelm to Alcuin* (670-804), The medieval Academy of America, Cambridge (Mass.), 1936.
Ozanam (A. F.), *Etudes germaniques*; t. II, *La civilisation chrétienne chez les Francs*, Paris, 1849.
** – *Des écoles et de l'instruction publique en Italie aux temps barbares*, în *La civilisation au Ve siècle*, t. II, p. 401-494, Paris, 18 '3.
** Paré (G.), Brunet (A.) şi Tremblay (P.): *La Renaissance du XIIe siècle, les écoles et l'enseignement*, Paris-Ottawa, 1933.
Patzellt (E.): *Die karolingische Renaissance*, Viena, 1924, ed. a 2-a, Graz, 1967.
* Pei (M.): *The language of the eight century texts in northern France*, New-York, 1932.
Peitz (W. M.): *Dionysius Exiguus Studien*, Berlin, 1960.
Piganiol (A.): *L'Empire chrétien (325-395)*, în Glotz, *Histoire romaine*, t. IV, Paris, 1947.
Pirenne (H.): *Mahomet et Charlemagne*, Paris-Bruxelles, 1937.
** – *De l'état de l'instruction des laïques à l'époque mérovingienne*, *RB*, 1934, p. 164-177.
Prinz (F.): *Früher Mönchtum im Frankreich Kultur und Gesellschaft im Gallien, den Rheinlanden und Bayern am Beispiel der Monatischen Entwicklung* (IV-VII Jht), München, 1965.
** Probst (F.): *Katechese und Predigt von Anfang der IV bis zum Ende der VIe J.*, Breslau, 1884.
* Raby (F. J. E.): *A history of christian-latin poetry from the beginnings to the close of the Middle Ages*, ed. a 2-a, Oxford, 1953.
* - *A history of secular latin poetry in the Middle Ages*, 2 vol., Oxford, ed. a 2-a, 1957.
** Rand (E. K.): *The founders of the Middle Ages*, Cambridge, 1928.
Reydellet (M.), „Venance Fortunat et l'esthétique du style", în *Haut Moyen Age, culture, éducation et société...*, p 69-78.
- Introduction à l'édition des *Poèmes* de Fortunat, t I, I-IV, Paris, 1994.
** Riché (P.): *La survivance des écoles publiques en Gaule au Ve siècle*, în *MA*, 1957, p. 421-436.
** *L'instruction des laïcs en Gaule mérovingienne au VIIe siècle*, în *Settimane di studio del centro italiano di studi sull'alto medioevo*, V, Spoleto, 1958, p. 873-888.
** – *L'enseignement du droit en Gaule du VIe ou XIe siècle*, în *Jus Romanum medii aevi*, Milano, 1965.
- *De l'éducation antique à l'éducation chevaleresque*, Paris, 1968.
„L'École dans le Haut Moyen Age", în *La Cultura in Italia fra Tardo Antico e Alto Medioevo*, Atto del convegno tenuto a Roma, 1979, Roma, 1981, p. 561-574.
L'Europe barbare de 476 à 774, Paris, 1989, ed. a 2-a, 1992.

- Préface à la quatrième édition de F. Lot, *La Fin du monde antique et les débuts du Moyen Age*, Paris, Albin Michel, 1989.
„La législation scolaire d'un Empire à l'autre (IVᵉ-IXᵉ siècle)" în *Institutions, société et vie politique dans l'Empire romain au IVᵉ siècle*, Mélanges Chastagnol, Roma, 1992, p. 507-514.
-- *Education et Culture dans l'Occident médiéval*, Variorum, Great Yarmouth, Marca Britanic, 1993.
– „Le christianisme de Grégoire le Grand à Pépin le Bref" în *Histoire du christianisme*, t. IV: Evêques, moines et empereurs (610-1054), Desclée, Paris, 1993, p. 607-793.
Roeder (F.): *Die Familie bei den Angelsachsen. Eine Kultur und litterarhistorische Studie auf grundgleichzeitigen Quellen. I Hauptteil, Mann und Frau (Studien zur englischen Philologie*, IV, Halle, 1899).
** Roger (M.): *L'enseignement des lettres classiques d'Ausone à Alcuin, introduction à l'histoire des écoles carolingiennes*, Paris, 1905.
Rossi (J. B. de): *Inscriptiones christianae urbis Romae septimo saeculo antipiores*, t. I-II, Roma, 1857/61-1888.
Rouche (M.), *L'Aquitaine des Wisigoths aux Arabes (418-781), Naissance d'une nation*, Paris, 1979.
* Ruffini (M.): *Le origini letterarie in Spagna*, I, *l'epoca visigotica*, Torino, f. d. (1951).
Salin (E.): *La civilisation mérovingienne d'après les sépultures, les textes et le laboratoire*, 4 vol., Paris (1950-1959).
** Salvioli (G.): *L'istruzione pubblica in Italia nei secoli VIII-IX-X*, Florenţa, 1898.
San Benedetto nel suo Tempo, Spoleto, 1982.
** Sandys (J. E.): *A history of classical scholarship; t. I, From the VIth century to the end of the Middle Ages*, ed. a 3-a, Cambridge, 1921.
* Sarton (G.): *Introduction to the history of science*; t. I, *From Homer to Omar Khayyam*, Baltimore, 1927 (reprint 1950).
Saupe (A.): *Der* Indiculus superstitionum et paganiarum, *ein Verzeichnis heidnischer und abergläibischer Gebräuche und Meinungen aus der Zeit Karls des Grossen, aus zumeist gleichzeitigen Schriften erläutert*, Programm des städtischen Realgymnazium zu Leipzig, 1890-1891.
* Schanz (M.): *Geschichte der römischen Literatur*; t. IV, 1 (secolul al IV-lea), ed. a 2-a, München, 1914; t. IV, 2 (secolele V-VI), München, 1920.
Schiaparelli (L.): *Codice diplomatico longobardo*, în *Fonti storia d'Italia*, t. 62-63, Roma, 1929-1933.
Schmidt (L.): *Die Ostgermanen*, München, 1934.
– *Geschichte der Wandalen*, München, 1942.
Schneider (F.): *Rom und Romgedanke im Mittelalter, die geistigen Grundlagen der Renaissance*, München, 1926.
Schubert (H. von): *Geschichte der christlichen Kirche im Frühmittelalter*, Tübingen, 1921.
Scuola nell'Occidente latino dell'Alto Medioevo (La), Settimane di studio del centro italiano, Spoleto, 1972.
Séjourné (Dom P.): *Le dernier Père de l'Englise, saint Isidore de Séville, son rôle dans l'histoire du droit canonique*, Paris, 1929.
Settimane *di studio del centro italiano di studi sull'alto medioevo*. I. *I problemi della civiltà carolingia*, Spoleto, 1954, III. *I Goti in occidente: problemi*, Spoleto, 1956. IV. *Il monachesimo nell'alto medioevo e la formazione della civiltà occidentale*, Spoleto, 1957. V. *Caratteri del secolo VII in Occidente*, Spoleto, 1958. VI. *La città nell'alto medioevo*, *id.*, 1959. VII. *Le chiese nei regni dell'Europa occidentale e i loro rapporti con Roma sino all'800*, *ibid.*, 1960. IX. *Il Passagio*

dall'Antichità al medioevo in Occidente, *ibid.*, 1962. XIV. *La conversione al cristianesimo nell'Europa dell'alto medioevo*, 1967. XIX. *La scuola nell'occidente latino dell'alto medioevo*, 1972. XX. *Problemi dell'occidente nel secolo VIII* (în curs de apariție).
* Siegmund (A.): *Die Ueberlieferung der griechischen christlichen Literatur in der lateinischen Kirche bis zum zwölften Jahrhundert*, München, 1949.
Silvestre (H.): C. R. de *Education et culture*, în *RHE*, 1963, p. 576-582.
Simonet (H.): Le mundium *dans le droit de famille germanique*, Paris, 1893.
* Smalley (B.): *The Study of the Bible in the Middle Ages*, Oxford, 1952.
** Specht (F. A.): *Geschichte des Unterrichtswesens in Deutschland von den ältesten Zeiten bis zur Mitte des dreizehnten Jahrhunderts*, Stuttgart, 1885.
Spoerl (J.): *Gregor der Grosse und die Antike*, Christliche Verwirklichung, Festschrift Romano Guardini, Rothenfels, 1935, p. 198-221.
Sprandel (R.): *Der merovingische Adel und die Gebiete östlich des Rheins*, Forschungen zur oberrheinischen Landesgeschichte V. Freiburg im Breisgau, 1957.
Stein (E.): *Histoire du Bas-Empire*; t. I, *De l'Etat romain à l'Etat byzantin*; t. II, *De la disparition de l'Empire d'Occident à la mort de Justinien* (trad. fr. sub coord. lui J. R. Palanque), Paris, 1959 și 1949.
* Steinacker (H.): *Die römische Kirche und die griechischen Sprachkenntnisse des Frühmittelalters*, în *Festschrift Theodor Gomperz*, Viena, 1902.
* – Id. *MIOEG*, LXII, 1954, p. 28-66.
Stenton (F. M.): *Anglo-Saxon England*, Oxford, ed. a 2-a, 1947.
Stevens (C. E.): *Sidonius Apollinaris and his age*, Oxford, 1933.
Stoclet (A. J.): „Des établissements francs à Roma au VIII[e] siècle" în *Haut Moyen Age, culture, éducation et société...*, p. 231-248.
Storms (G.): *Anglo-Saxon magic*, Haga, 1948.
Straeten (J. van der): C. R. de *Education et culture*, în AB, t. LXXXI, 1963, p. 295-299.
Stroheker (K. F.): *Der senatorische Adel im spätantiken Gallien*, Tübingen, 1948.
– *Germanentum und Spätantike*, Zürich, 1965.
Sundwall (J.): *Abhandlungen zur Geschichte des ausgehenden Römertums*, Helsingfors, 1919.
* Tardi (D.): *Fortunat, Etude sur un dernier représentant de la poésie latine dans la Gaule mérovingienne*, Paris, 1928.
* – *Les* Epitomae *de Virgile de Toulouse. Essai de traduction critique avec une bibliographie, une introduction, des notes*, Paris, 1928.
Thompson (A. H.): *Bede, his life, times and writings. Essays in Commemoration of the twelfth centenary of his death*, Oxford, 1935.
Tjaeder (J. O.): *Die nichtliterarischen lateinischen Papyri Italiens aus der Zeit 445-700*, Acta instituti Romani regni sueciae, series in 4°, XIX, 1-3, Lund, 1954-1955.
Tonnerre (N. Y.), *Naissance de la Bretagne – Géographie historique et structures sociales de la Bretagne méridionale (VIII[e]-fin XII[e] siècle)*, Presses universitaires d'Angers, 1994.
Traube (L.): *Vorlesungen und Abhandlungen*, herausg. von *Franz Boll*, t. II, München, 1911.
Urbel (J. P. de): *Los monjes españoles en la edad media*, 2 vol., Madrid, 1933-1934.
Vacandard (E.): *Vie de saint Ouen, évêque de Rouen*, Paris, 1902.
- *L'idolâtrie en Gaule au VI[e] et au VII[e] siècles*, în *Revue des questions historiques*, t. LXV, 1899.
** – *La scola du palais mérovingien*, în *Revue des questions historiques*, t. LXI, 1897. *Un mot sur la scola*, *ibid.*, t. LXII, 1898.

-- *Un dernier mot sur l'école du palais mérovingien*, *ibid.*, t. LXX, 1904.
Van Uytfanghe (M.), „Latin mérovingien, latin carolingien et *rustica romana lingua*; continuité ou discontinuité", Actes du colloque *D'une déposition à un couronnement (476-800)*, Bruxelles, 1977, p. 65-68.
Stylisation biblique et condition humaine dans l'hagiographie mérovingienne (600-750), Bruxelles, 1987.
-- „La Bible et l'instruction des laïcs en Gaule mérovingienne: des témoignages textuels à une approche langagière", în *Sacris Erudiri* XXXIV, 1994, p. 67-123.
Vercauteren (F.): *Les Civitates de la Belgique seconde*, Bruxelles, 1934.
* Vielliard (J.): *Le latin des diplômes royaux et chartes privées de l'époque mérovingienne*, Paris, 1927.
Virgil von Salzburg. Missionar und Gelehter, Salzburg, Herausg H. Dopsch, Landes regierung, 1985.
* Viscardi (M.): *Le Origini*, t. I din *La Storia letteraria d'Italia*, publ. sub coord. lui Novati (F.) și Monteverdi (A.), ed. a 2-a, Milano, 1939.
Vives (J.): *Inscriptiones cristianas de la España romana y visigoda*, Barcelona, 1942.
Vogel (C.): *La discipline pénitentielle en Gaule, des origines à la fin du VII^e^ siècle*, Paris, 1952.
– *Le Pécheur et la pénitence dans l'Eglise ancienne*, Paris, 1966.
– *Le Pécheur et la pénitence au Moyen Age*, Paris, 1969.
Voguë (A. de), *Les Règles monastiques anciennes 400-700*, Typologie des sources du Moyen Age occidental nr. 46, Turnhout, 1985.
** Voigt (E.): *Das erste Lesebuch des Triviums in der Kloster-u. Stiftsschulen des Mittelalters*, Mitteilung. des Gesellsch. f. deutsch. Erzichungs- und Schulgeschichte, I, Berlin, 1891.
* Vyver (A. van de): *Cassiodore et son œuvre*, în *Speculum*, VI, 1931, p. 244-292.
* – *Les étapes du développement philosophique du Haut Moyen Age*, în *RB Ph.*, VIII, 1929, p. 425-432.
* – *L'évolution scientifique du Haut Moyen Age*, în *Archeion*, XIX, 1937, p. 12-20.
Wasserschleben (F.W.H.): *Die Bussordnungen der abendländischen Kirche*, Halle, 1851.
* Wattenbach (W.): *Das Schriftwesen im Mittelalter*, ed. a 3-a, Leipzig, 1896.
Wattenbach (W.) și Levison (W.): *Deutschlands Geschichtsquellen im Mittelalter, Vorzeit und Karolinger*, Bearbeitet von W. Levison und H. Löwe, t. I și II, Weimar, 1952-1953.
Wiegand (F.): *Die Stellung des apost. Symbols im kirchlihen Leben des Mittelalters*, Studien z. Gesch. der Theol. und der Kirche, IV-2, 1899.
** Wilde (W. H.): *The decline of learning in Gaul (VII^e^-VIII^e^ century) by lives of saints. Amer. Journ. of Theology*, VII, 1903, p. 443-451.
* Zimmerman (E. H.): *Vorkarolingische Miniaturen*, Berlin, 1916.

LISTA ABREVIERILOR

I. Reviste

AB	Analecta Bollandiana, Bruxelles.
ABAW.	Abhandlungen der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Philos. Hist. Klasse, München.
AC.	L'Antiquité classique, Louvain.
Ac I et B.	Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, Paris.
ADAW.	Abhandlungen der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Philos. Hist. Klasse, Berlin.
AEA.	Archivo español de arqueologia, Madrid.
AEVUM.	Aevum. Rassegna di Scienze filologiche, linguistique e storiche, Milano.
AFU.	Archiv. für Urkundenforschung, Leipzig.
AHDE.	Anuario de historia del derecho español, Madrid.
AHMA.	Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age, Paris.
AHR.	American historical review, New-York.
ALMA.	Archivum latinitatis Medii Aevi (Bulletin du Cange), Bruxelles.
AST.	Analecta sacra tarraconensia, Barcelona.
BAB.	Bulletin de la classe des Lettres de l'Académie royale de Belgique, Bruxelles.
BECh.	Bibliothèque de l'Ecole des Chartes, Paris.
Bibl H et R.	Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance, Geneva.
BSAF.	Bulletin de la société nationale des Antiquaires de France, Paris.
BZ.	Byzantinische Zeitschrift, München.
Byzantion.	Byzantion, Revue internationale des études byzantines, Bruxelles.
CArch.	Cahiers archéologiques, fin de l'Antiquité et Moyen Age, Paris.
CM.	Classica et mediaevalia. Revue danoise d'histoire et de philologie publiée par la Société danoise pour les Etudes anciennes et médiévales, Copenhaga.
CPh.	Classical philology, Chicago.
CQ.	The Classical Quarterly, Oxford.
DA.	Dissertation Abstracts, A Guide to dissertations and monographs available in microform, Ann Arbor, Michigan Univ. Microfilms.
EC.	Etudes celtiques, Paris.
EHR.	English historical review, Londra.
EL.	Ephemerides liturgicae, Roma.

Emerita.	Emerita, Boletin de Linguistica y Filologia clásica, Madrid.
ES.	Estudios eclesïasticos, Madrid.
FS.	Frühmittelalterliche Studien. Jahrbuch des Instituts für Frühmittelalterforschung der Universität Münster, Berlin.
Gnomon.	Gnomon. Kritische Zeitschrift für die gesamte Klassische Altertums-Wissenschaft, München.
HJ.	Historisches Jahrbuch, Köln.
HS.	Hispania Sacra, Madrid.
IER.	Irish ecclesiastical records, Dublin.
Isis.	Isis.International review devoted to the history of science and civilization, Cambridge.
JThS.	Journal of theological studies, Oxford.
MA.	Le Moyen Age, Revue trimestrielle d'histoire et de philologie, Paris şi Bruxelles.
MEFR.	Mélanges d'archéologie et d'histoire de l'Ecole française de Roma, Paris.
MIOEG.	Mitteilungen des Instituts für Oesterreichische Geschichtsforschung, Innsbruck.
MS.	Mediaeval studies, Toronto.
NRTh.	Nouvelle revue théologique, Louvain şi Tournai
PhQ.	Philological quarterly, Iowa University Press.
RA.	Revue archéologique, Paris.
RABM.	Revista de archivos, bibliothecas y museos, Madrid.
RAC.	Rivista di archeologia cristiana, Roma.
RAE.	Revue archéologique de l'Est et du Centre-Est, Dijon.
RAL.	Rendiconti della classe di scienze morali, storiche e filologiche dell' Accademia dei Lincei, Roma.
RAM.	Revue d'ascétique et de mystique, Toulouse.
RB.	Revue bénédictine, Abbaye de Maredsous, Belgique.
RBPh.	Revue belge de philologie et d'histoire, Bruxelles.
REA.	Revue des études anciennes, Bordeaux.
RecTh.	Recherches de théologie ancienne et médiévale, Gembloux.
REL.	Revue des études latines, Paris.
Revue Mabillon, Abbaye de Ligugé.	
RET.	Revista española de teologia, Madrid.
RH.	Revue historique, Paris.
RHD.	Revue d'histoire du droit. Tidjschrift voor rechtsgeschiedenis, Groningen-Bruxelles.
RHDE.	Revue historique de Droit français et étranger, Paris.
RHE.	Revue d'histoire ecclésiastique, Louvain.
RhM.	Rheinisches Museum für Philologie, Frankfurt.
R. Liturg.Mon.	Revue liturgique et monastique, Maredsous, 1929.
RMAL.	Revue du Moyen Age latin, Strasbourg.
RPh.	Revue de philologie, Paris.
Rec.SR.	Recherches de science religieuse, Paris.
RSH.	Revue suisse d'histoire, Schweizerische Zeitschrift für Geschichte, Zürich.
SE.	Sacris Erudiri, Jaarboek voor Godsdienstewetenschappen, Steenbrugge, St. Pietersabdij.
SM.	Studi medievali, Spoleto.
Scriptorium.	Scriptorium, Revue internationale des études relatives aux manuscrits, Anvers.
Speculum.	Speculum, Journal of medieval studies, Cambridge (Mass.).

ST.	Studi e testi, Cetatea Vaticanului.
Traditio.	Traditio, Studies in ancient and medieval history, thought and religion, New-York.
Vallesia.	Vallesia, Bulletin annuel de la Bibliothèque et des Archives cantonales du Valais et du Musée de Valère, Sion.
VChr.	Vigiliae christianae, A review of early Christian Life and Language, Amsterdam.
WS.	Wiener Studien, Zeitschrift für klassische Philologie, Viena.
ZKG.	Zeitschrift für Kirchengeschichte, Stuttgart.
ZRGR.	Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtgeschichte (Romanistiche Abteilung), Weimar.
ZRGG.	Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtgeschichte (Germanistiche Abteilung), Weimar.
ZRPh.	Zeitschrift für romanische Philologie, Tübingen.

II. Colecţii, dicţionare

AS.	Acta sanctorum bollandistarum, Anvers-Bruxelles, 1643 şi urm., in-fol.
ASOB.	Acta sanctorum ordinis s. Benedicti, ed. J. Mabillon şi Th. Ruinart, Paris, 1668-1701, in-fol.
Blaise.	Dictionnaire latin-français des auteurs chrétiens, revu par H. Chirat, Strasbourg, f. d. (1954).
CBEL.	The Cambridge bibliography of english literature, ed. F. W. Bateson, Cambridge, 1940.
CCL.	Corpus christianorum, series latina, Turnholti.
CIG.	Corpus inscriptionum graecarum, in-fol., Berlin, 1873 şi urm.
CIL.	Corpus inscriptionum latinarum, in-fol., Berlin, 1869 şi urm.
Clavis,	Clavis patrum latinorum, ed. Dekkers (E) şi Gaar (A), SE, t. III, 1951, ed. a 2-a, 1961.
CLA.	Codices latini antiquiores, ed. Lowe, cf. Bibliografia.
ChLA.	Chartae latinae antiquiores, ed. Bruckner şi Marichal, 2 t., cf. Bibliografia.
CDL.	Codice diplomatico longobardo, ed. Schiaparelli, cf. Bibliografia.
CSEI.	Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum, Viena, 1866 şi urm.
DACL.	Dictionnaire d'archéologie chrétienne et un liturgie, ed. Cabrol (F.) şi Leclercq (H.), iar din 1947, Marrou (H.I.), Paris, 1903-1958.
DDC.	Dictionnaire de droit canonique, ed. R. Naz, Paris, 1935 şi urm.
DHGE.	Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastique, ed. Baudrillart (A.), Aubert (R.), Cauwenbergh (E. Van), De Meyer (A.), Paris, 1912 şi urm.
DSp.	Dictionnaire de spiritualité, ascétique et mystique. Doctrine et Histoire, ed. Viller (M.), Cavallera (F.), Guibert (J. de), Baumgartner (Ch.), Olphe-Gaillard (M.), Paris, 1937 şi urm.
DTC.	Dictionnaire de théologie catholique, ed. Vacant (A.), Mangenot (E.), Amann (E.), Paris, 1909-1950.
Hoops (J.)	Reallexikon der germanischen Altertumskunge, Strasbourg, 1911-1919.
Mansi.	Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio, in fol., Florenţa şi Veneţia, 1759-1798.
MGH.	Monumenta Germaniae historica, Hanovra-Leipzig, 1826 şi urm.
SRM.	Scriptores rerum merovingicarum.

SRL.	Scriptores rerum longobardicarum et italicarum sec. VI-XI. *Leges.*
PAC.	Poetae latini aevi carolini.
AA.	Auctores antiquissimi.
Conc.	Concilia.
Epist.	*Epistolae.*
SS.	Scriptores, in-fol.
RE.	Real – Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft. Neue Bearb. begonnen von G. Wissowa hrsg. W. Kroll, K. Mittelhaus, K. Ziegler, Stuttgart, 1893 şi urm.
PG.	Patrologia graeca, ed. Migne, Paris, 1856-1866.
PL.	Patrologia latina, ed. Migne, Paris, 1844-1855.

Thesaurus linguae latinae, editus iussu et auctoritate consilii ab Academiis societatibusque diuersarum nationum electi, Lipsiae, 1900 şi urm.

CUPRINS

Partea a treia
ÎNCEPUTURILE EDUCAȚIEI MEDIEVALE

ideea europeană

Raymond Aron	Démocratie et totalitarisme
Bertrand de Jouvenel	Du pouvoir
Pompiliu Eliade	De l'influence française sur l'esprit publique en Roumanie
François Guizot	Une histoire de la civilisation en Europe
G. Levi, J.C. Schmitt	Histoire des jeunes, 2 vol.
Pierre Riché	Education et culture dans l'Occident barbare VI[e]-VIII[e] siècles
Blandine Kriegel	La philosophie de la République
Claude Lefort	Ecrire à l'epreuve du politique
Beatrice von Hirschausen	Les nouvelles campagnes roumaines. Paradoxes d'un retour paysan
Bernard Manin	Principes du gouvernement représentatif
Raymond Aron	Démocratie et révolution
Antoine Compagnon, Jacques Seebacher	L'esprit de l'Europe
Jacques Le Rider	Journaux intimes viennois
Dominique Schnapper	La communauté des citoyens
Serge Cordellier	La mondialisation au delà des mythes
Thomas de Koninck	La nouvelle ignorance et le problème de la culture
Pascal Bruckner	L'euphorie perpétuelle
Stéphanne Rials	La déclaration des droits de l'homme et du citoyen
Dominique Barthélémy	L'an Mil et la paix de Dieu
Claude Lefort	La complication
Paul Ricoeur	Idéologie et utopie
Dominique Schnapper	Qu'est-ce que la citoyenneté?
Tzvetan Todorov	Le jardin imparfait. La pensée humaniste en France
Pierre Bourdieu	Méditations pascaliennes
Ezra Suleiman, Henri Mendras	Le recrutement des élites en Europe

ISBN 973-33-0447-6